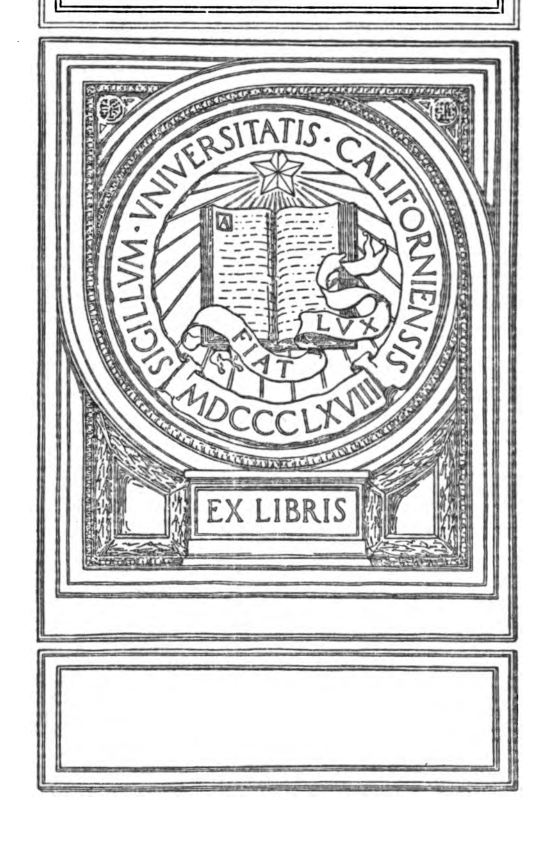

SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

# Zeitschrift

für

# Völkerpsychologie

und

# Sprachwissenschaft.


Herausgegeben

von

Prof. Dr. **M. Lazarus** und Prof. Dr. **H. Steinthal.**


---

Zwölfter Band.


Berlin,

Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.

Harrwitz & Gossmann.

1880.




# Inhalts-Verzeichnis.

## Erstes Heft.

## Zweites Heft.

## Viertes Heft.

# Lautgesetz und Analogie.

Methodologisch-psychologische Abhandlung

von Prof. Franz Misteli

bei Gelegenheit der Schrift:

Morphologische Untersuchungen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen von Dr. Hermann Osthoff und Dr. Karl Brugman. Erster Teil. Leipzig, Verlag von S. Hirzel. 1878. S. I—XX und 1—290.

(Schluss.)

Nachdem ich die beiden ersten Grundsätze der neuesten Richtung der Sprachwissenschaft (im vorigen Bande S. 365 ff.) beleuchtet habe, komme ich nun zu den beiden letzten, die eine kürzere Darstellung gestatten, zunächst zu der Frage: Gibt's bezüglich der Analogie einen Unterschied zwischen alten und neuen Sprachen, resp. findet sie in neuen häufiger statt und ist sie häufiger zu statuiren als in alten?

Brugman verneint diese Frage im »Vorwort« S. XIV »es darf nicht im mindesten auffallen, wenn Analogiebildungen in den älteren und ältesten Sprachperioden in demselben Umfange oder gar in noch größerem Umfange uns entgegentreten wie in den jüngeren und jüngsten«; S. XVI »so sicher können wir auch dessen sein, dass die gesammte psychische Seite ihrer Sprechtätigkeit .... in derselben Weise und in demselben Maße unter dem Einfluss der Ideenassociation stand, wie sie noch heute steht und immerdar, so lange Menschen Menschen bleiben werden, stehen wird«; S. 138 wird es als Erkenntnis neuerer Zeit bezeichnet,

»dass Neubildung auf dem Wege der Association für die älteren und ältesten Sprachperioden ebenso gut angenommen werden muss wie für jüngere und überhaupt in weit größerem Umfang zur Erklärung der Spracherscheinungen heranzuziehen ist als man sie heranzuziehen früherhin beliebte«. Die letzte Stelle verneint indessen die Frage weniger entschieden als die beiden ersten, weil sie einen Vergleich mit der ältern Sprachwissenschaft zieht. Paul in seinen und Braunes »Beitr.« Bd. IV, S. 326 sagt: »Es kann daher jedenfalls keine Rede davon sein, dass in den älteren Perioden die Analogiebildung weniger wirksam gewesen sein sollte als in den modernen. Es ist allgemein anerkannt, dass die Freiheit in Bezug auf Schöpfung neuer Worte in den indogermanischen Sprachen durchschnittlich um so größer ist, je altertümlicher sie sind.« Er weicht aber insofern von Brugman ab, als dieser keinen Unterschied alter und junger Sprachperioden anerkennt, Paul allerdings »bei der Anwendung der einzelnen Formen die schöpferische Phantasie gegenüber dem Gedächtnis in den älteren Sprachperioden einen stärkeren Anteil haben« lässt »als in den jüngeren, teils weil das letztere noch nicht so durch die Hülfsmittel der schriftlichen Fixirung und der Schulung*) gestützt ist, teils weil« u. s. w. Wir constatiren, dass für Paul die psychische Beschaffenheit beider Sprachperioden nicht dieselbe, über diesen Punkt eine »Erkenntnis« neuerer Zeit noch nicht gewonnen ist, und dass man also eine Verschiedenheit, wenn auch anders als Paul, annehmen könnte, ohne den Vorwurf eines verrotteten Standpunktes zu risquiren. Paul gelten treues Gedächtnis und schöpferische Phantasie als die beiden Factoren, deren gegenseitiges Kraftverhältnis ein conservatives oder radicales Sprachverfahren bedingt, und zwar wiegt nach Paul das erste in den jüngeren, die zweite in den älteren Perioden vor. Da sehen wir uns aber schon wieder auf psychologischen Boden versetzt, und

*) Erinnert an Whitneysche Sätze, siehe zu Anfang. — Im folgenden bedeutet »Gruppe«, das ich unwillkürlich Paul nachgebraucht, ganz dasselbe als das früher verwendete »Reihe«.

mussten wir eben den Differenzirungstrieb, die Anempfindung, den Trieb nach Harmonie prüfen resp. beseitigen, so bleibt uns dasselbe auch für die beiden neuen Wegelagerer nicht erspart. Wie stehen sie den Lautgesetzen und der Analogiebildung gegenüber, von denen wir einzig wissen und eine deutliche Vorstellung haben? Man sieht: die Psychologie der junggrammatischen Schule ist kein so einfaches und leicht fassliches Ding. Paul definirt S. 324 die Analogie folgendermaßen: »Diese (die Sprachformen) sind allmählich aus der Vereinzelung, in der sie ihm (dem Sprechenden) nach und nach zugekommen sind, herausgetreten, und haben sich in seiner Seele nach den Gesetzen der Ideenassociation zu gewissen Gruppen zusammengeschlossen, welche den grammatischen Kategorien entsprechen, aber niemals als solche ohne anhaltendes Nachdenken oder Unterricht zum klaren Bewusstsein kommen. Diese Gruppirung unterstützt zunächst außerordentlich das Gedächtnis, ermöglicht aber weiterhin auch das Zustandekommen neuer Combinationen. Dieses ist es, was wir Analogiebildung nennen können«. Das passt alles vortrefflich für den Fall, dass man eine andere Sprache zur Muttersprache hinzulernt: da erscheinen dem Lernenden die Formen zuerst vereinzelt; sie gruppiren sich dann allgemach zu einander, besonders wenn ihm eine Grammatik mit Paradigmen zur Verfügung steht; anfänglich wird er auch versucht sein, nach den paar eingelernten Mustern andere schöpferisch nachzubilden, bis genauere Bekanntschaft mit der Sprache solche Schöpfungen beschränkt und ihn auf das mechanische Auswendiglernen der unregelmäßigen Verba hinweist; die zwei Perioden der Phantasie und des Gedächtnisses finden hier eine genaue Parallele. Denn: bei Paul und bei Erlernung einer fremden Sprache ordnet sich der Sprachstoff von selbst nach den Gesetzen der Ideenassociation und wird dann von der Phantasie verarbeitet und vom Gedächtnis aufbewahrt. Die völlige Schwäche dieser Vorstellung liegt auf der Hand; hier trifft Steinthals Wort auch die Analogiker: »Unsere Aerzte scheinen es sich noch nicht klar gemacht zu haben, eine wie unzu-

längliche Kategorie »Association« ist« (Abriss Teil I, § 626, S. 469 u.). In der Tat: man citire doch gefälligst das Gesetz oder die Gesetze der Ideenassociation, wornach grammatische Gruppen sich bilden, wornach sich z. B. die dritten Personen beim Verbum sowohl für sich durch die verschiedenen Zeiten hindurch als wieder je paarweise nach Einzahl und Mehrzahl zusammenschließen, und bleibe nicht bei Phrasen und Schlagwörtern stehen; es gibt kein solches Gesetz; diese Verbindungen machen sich nicht, die macht der Geist. Oben wurde hervorgehoben, welch himmelweiter Unterschied zwischen derjenigen Association besteht, deren Bindemittel die Einheit der Zeit ist, an die man insgemein zunächst denkt bei Nennung dieses Namens, und der in Rede stehenden, die durch grammatische Kategorien zusammengehalten wird. Die beiden haben kaum mehr als den Namen gemein: hier ist jede Verbindung eine geistige Tat, kein seelisches Geschehen, und nur soweit der Geist diese Einheiten schafft und festhält, entstehen und bestehen sie. Oder meint man wirklich, *λέγουσι* verbinde sich mit *λέγομεν λέγετε* wie der aufsteigende Rauch mit der Vorstellung des Feuers? Feuer und Rauch sind mir schon unzählige Male in zeitlicher und räumlicher Einheit geboten worden und deshalb für mich verbunden. So mögen *λέγομεν λέγετε λέγουσι* im Geiste des Lehrers der griechischen Sprache verbunden sein, der die drei Formen in dieser Reihenfolge schon hundertmal hat nachsprechen lassen und hören, oder im Geiste des nachlässigen Schülers, der sie hundertmal hat abschreiben müssen. Ist das der Verband, den wir meinen, wenn wir von Association der Sprachformen reden? Wendet man ein Wort wie Association, das derlei Gegensätze bezeichnet, in ganz allgemeiner Weise an, so wird damit weder etwas erklärt noch etwas gedacht; bei Paul hat die Existenz des als himmelweit bezeichneten Unterschiedes in den beim obigen Citat gesperrt gedruckten Wörtchen »gewissen« und »können« unbewusst nachgewirkt. Um das über Analogie Vorgetragene nicht noch einmal zu wiederholen: nicht besteht zuerst ein in Gruppen verteilter Sprachstoff, dessen

sich die Analogie bemächtigt, sondern Gruppen- und Analogiebildung ist ein und dasselbe: das innerlich Verwante wird einander gleich und nach gebildet; mit je mehr Gruppen eine Form in Beziehung gesetzt wird, um so kleinere Gruppen sind auch vorhanden; je einheitlicher die Beziehung wird — aus Schwäche oder aus Kraft —, um so umfangreicher auch die Gruppen. Nachdem aber einmal Paul den einen Vorgang in zwei zerrissen, wozu ihn der als dumpfer Druck wirkende Gegensatz eines niederen und höheren im Worte »Association« nötigte, und den Geist den gruppirten Sprachformen entgegengestellt hatte, wie wenn dieser Sprache als etwas fremdes sich aneignen müsste, verschob sich ihm die analogische Tätigkeit, wenn sie überhaupt noch etwas bedeuten sollte (ihr Werk war ja schon getan, Analogiegruppen bereits vorhanden), zu schöpferischer Phantasie, welcher das Gedächtnis, weil schöpferische Phantasie gerade im Erfahrungskreise der Gegenwart am wenigsten nachzuweisen war, nachfolgen und das Gleichgewicht halten musste. Wie der eine Vorgang in zwei, so wird auch der eine Geist in zwei Vermögen zerrissen. Das die Entstehung der verkehrten Vorstellung; nehmen wir sie aber hin, wie sie ist, was soll das Gedächtnis bei dem Ursprunge der Sprache oder auch bei Aneignung der Muttersprache für eine Rolle spielen außer der, dass Reproduction von Vorstellungen die Grundlage jeder geistigen Tätigkeit abgibt? Die Sprechenden erzeugen so viele Sprachformen, als ihr »Gedächtnis« just zu tragen vermag; das Kind eignet sich so viele Formen an, als sich bei ihm eben festzusetzen vermögen. Von Beschwerung kann gar keine Rede sein, welche durch Gruppirung »unterstützt« werden müsste oder nötig hätte, »einen Teil der Last« an »die stärkere Tätigkeit der Analogiebildung« abzugeben (S. 327 ob.). Bei Erlernung fremder Sprachen steht's freilich anders; aber bei Paul tritt eben die Sprache überhaupt als fremd und »nach den Gesetzen der Ideenassociation« gruppirt an den Geist heran, wie eine wohlgeordnete lateinische Grammatik vor den Sextaner, so dass ähnliche Consequenzen nicht ausbleiben können. Die

schöpferische Phantasie aber, zu welcher Paul die analogische Tätigkeit — wir sahen warum — steigert, ist kein so klarer und einfacher Begriff, dass man sich auf ihn nur berufen könnte; bezeichnet z. B. ihr Epitheton »schöpferisch« eine Eigenschaft jeder Phantasie oder eine specielle Art derselben? Nun schwankt erst noch die Analogietätigkeit, die Formassociation ist, welche Association Paul von der gewöhnlichen oder der Reproduction (Gedächtnis), wie gesagt, nicht unterscheidet, zwischen der Höhe der schöpferischen Phantasie, zu der sie sublimirt wurde, und dem niederen Gedächtnis, mit dessen äußerlicher Association die grammatische vermengt wurde, unbestimmt hin und her, d. h. der Unterschied von Phantasie und Gedächtnis lässt sich gar nicht consequent festhalten; die Verschiebung und Steigerung gelingt nicht vollkommen, weil diese Phantasie auf der mit Gedächtnis zusammengeworfenen grammatischen Association beruht. Die Stelle, die diesen heillosen Wirrwarr bezeugt, steht auf S. 326; es soll mich nicht verdrießen, sie auszuschreiben: »Der Process bei der Schöpfung neuer Formen (mögen sie für die Sprache überhaupt oder nur für das Individuum neu sein) ist aber kein anderer als der bei der Wortschöpfung, nur dass die etymologisch zusammengehörigen Wortexemplare sehr verschiedenartig sein können, während alle Formen eines Wortes immer eine bestimmte abgeschlossene Reihe bilden, weshalb sie von der Einbildungskraft viel leichter zu produciren sind, zumal wenn grammatische Schulung dazu kommt. Diese Leichtigkeit der Production ist die Ursache, weshalb wir gewöhnlich mit einer Form alle übrigen desselben Wortes für gegeben erachten und die Tätigkeit des Geistes bei Vergegenwärtigung derselben übersehen. Ebenso nun wie im Wortgebrauch muss auch bei der Anwendung der einzelnen Formen die schöpferische Phantasie gegenüber dem Gedächtnis in den älteren Sprachperioden einen stärkeren Anteil haben als in den jüngeren, teils weil das letztere noch nicht so durch die Hülfsmittel der (S. 327) schriftlichen Fixirung und der Schulung gestützt ist, teils weil« u. s. w. Hier erscheint plötzlich »Einbildungs-

kraft« und »Production« mit Gedächtnis identisch, was der Zusammenhang mit »Schulung« unwiderleglich zeigt; für Gedächtnis selbst steht »Vergegenwärtigung«; zu Anfang derselben Seite 326 bildet »das productive Sprachvermögen« mit »Gedächtnis« einen Gegensatz, gerade wie zu Ende »die schöpferische Phantasie«. Das dunkle Gefühl, dass der Gegensatz verfließe, der herausgehoben werden sollte, reagirte mit einem Wechsel der Ausdrücke; die Einbildungskraft oder Production ist mit der Vergegenwärtigung identisch, d. h. die schöpferische Phantasie mit dem Gedächtnis, wie es auch nach dem Gesagten gar nicht anders sein kann. Und wenn man sich erst auf einzelne Sätze einlassen wollte, wäre gar vieles zu erinnern: das Gedächtnis erhält durch schriftliche Fixirung eine mächtige Stütze; die Druiden waren anderer Meinung und auch Cäsar bell. gall. VI, 14: *eos qui discunt litteris confisos minus memoriae studere; quod fere plerisque accidit, ut praesidio litterarum diligentiam in perdiscendo ac memoriam remittant.* Das Gedächtnis älterer Sprachperioden wäre nicht stark genug gewesen, um ohne Analogiebildung die Sprachformen zu bewältigen; aber dieselben Zeiten waren im Stande, lange Heldengedichte ihren Nachkommen zu überliefern u. s. w. Meine Polemik ist zu Ende; ich habe mich aufrichtig bemüht, in den dunkeln Irrgängen dieses psychologischen Labyrinthes mich zurecht zu finden und habe die unbestimmte Fassung der Association als Ursache aller Wirrnisse bezeichnet. Indem ich vor Paul als Grammatiker und Sprachforscher ausdrücklich meine vollste Hochachtung bezeuge, so rufe ich andererseits gegenüber dem psychologischen Gerede und den psychologischen Schlagwörtern, die nicht zum Heile der Sprachwissenschaft Mode zu werden anfangen, mit Whitney aus: *May Heaven defend the science of language from (such a) psychology! and let us, too, aid the defense to the best of our ability* (S. 349 der or. and ling. stud.).

Um zur Beantwortung unserer Frage zurückzukehren, so haben wir einen Grund durch die Bestimmung der Analogie gelegt, die wir jetzt, nachdem auch Gedächtnis und

Phantasie aus dem Wege geräumt sind, ungestört verwerten können. Wenn man sie sonst entweder als Folge geistiger Trägheit oder als Product schöpferischer Phantasie fasste, gilt uns die Formassociation, die hauptsächlich in Frage kommt, einfach als Gruppen bildende Bearbeitung der Sprachformen durch den Geist, als Gegenwirkung einer durch mechanische Kräfte wie Accent, Sylbengewicht hervorgebrachten Mannichfaltigkeit, die nach grammatischen Rücksichten vielfach verändert, verschoben, meist vereinfacht wird. Dadurch verwandelt sich die Frage, ob Analogiebildungen in älteren Sprachperioden häufiger vorkommen als in jüngeren, in die andere, ob die Gruppirung des Formenschatzes, die Einheiten der grammatischen Kategorien, zu allen Zeiten dieselben geblieben, und diese hängt von der noch allgemeineren ab, ob das menschliche Denken keine Veränderungen resp. Fortschritte aufzuweisen habe. Und diese Frage von vornherein zu verneinen, dürfte doch gewagt sein. Eine Cultivirung des Geistes im Laufe der Jahrtausende und unterscheidende Züge alter und moderner Sprachen sind nicht abzuleugnen. Wegen des ersteren verweise ich z. B. auf Steinthals Aufsatz über den »Durchbruch der subjectiven Persönlichkeit bei den Griechen« im zweiten Band dieser Zeitschr., auf Lazarus' wichtiges »Fragment«: »Verdichtung des Denkens in der Geschichte« ebenda; ja sogar Schillers berühmte Abhandlung »Ueber naive und sentimentale Dichtkunst« liegt nicht abwegs, welche den Unterschied antiker und moderner Weltauffassung und Stimmung festsetzt. Diese oberste Frage zu beantworten, bekenne ich mich unfähig und ich will auch keine Citate häufen. Aus Steinthals »Abriss« Teil I, § 105, S. 155 sei es mir gestattet, einen einschlägigen Satz abzuschreiben: »So antworteten die attischen Jünglinge mit ihrer geübten Fähigkeit concreter Anschauung auf die Frage des Sokrates: was ist schön? mit dem Hinweis auf ein schönes Pferd, ein schönes Mädchen. Unter uns heute, da die Abstraction viel geübter ist, wird man häufiger bemerken, dass auf die Frage: was ist ein Pferd? die Antwort gegeben wird: ein Pferd ist ein Tier«. Deswegen ist

die griechische Sophistenperiode völkerpsychologisch so hoch interessant, weil damit der Zeitpunkt fixirt ist, in welchem das griechische Denken zum ersten Male bewusst seine Operationen vollzog, und die Freude an der neuen Entdeckung war's, die Plato den logischen Allgemeinbegriffen metaphysische Geltung zuteilen ließ. Ist's Uebermut zu sagen, wir seien über diesen kindlichen Standpunkt weit hinaus? Existirt aber ein geistiger Fortschritt, so kann unmöglich »die gesammte psychische Seite der Sprechtätigkeit« in demselben Zustand verharren, weil sie »unter dem Einfluss der Ideenassociation« stehe, unter der man sich entweder gar nichts denkt oder diejenige Association, welche in der Sprachwissenschaft ausgeschlossen ist (siehe ob.). Denn definirt man sie, wie eben geschehen ist, so ist's selbstverständlich, dass sie als Ausfluss und Tätigkeit des Geistes dessen Veränderung und Entwicklung folgt. Nun sind zwischen alten und modernen Sprachen wenigstens innerhalb des Indogermanismus drei unbestrittene Unterschiede vorhanden: Musikalischer Accent, synthetischer Charakter der Formen, Reichtum an Wörtern (für denselben Begriff und dasselbe Object) und an Ableitungen (von derselben Wurzel) und an Flexionsformen (vom selben Thema). Aus dem seinem Wesen nach noch in Dunkel gehüllten Accente lässt sich für unsern Zweck gar nichts ersehen. Dagegen sind auf den synthetischen Charakter im Gegensatz zum analytischen modernen schon die Gebrüder Schlegel aufmerksam geworden. Dazu hat freilich die Abschleifung der alten Formen beigetragen, die Ersatz heischten; allein die Möglichkeit, neue synthetische zu bilden, erweist das lat. Imperf., Futur und Perfect auf *-bam -bo -(f)ui,* der griech. Passivaorist, das deutsche Imperf. auf »te« u. s. w. Es muss also noch ein Grund hinzukommen, warum meist analytische Wendungen zum Ersatz dienten, und den könnte man darin finden, dass eine Scheidung sachlicher und formaler Elemente der Sprache bezweckt werden soll, ein Streben, das noch lange nicht erloschen ist: so wird Imperfect Conj. lieber mit »würde« selbst da umschrieben, wo die umlautende Form

sich eben so gut gebrauchen ließe, um den formalen Exponenten abzusondern; der Genetiv hätte kaum irgendwo nötig umschrieben zu werden, doch tritt häufig genug die Präposition »von« an seine Stelle, um den Formcharakter vom materiellen Nomen abzuscheiden. Näher besehen ist das nur die Entwicklung dessen, was die Analogie schon in den Urzeiten vorgenommen hatte: sie schuf größere und kleinere Gruppen, um das formelle auch lautlich gleichmäßig darzustellen; das ist schon Scheidung von Stoff und Form. Es bleibt nur übrig, um derselben Kategorie unter allen Umständen denselben Laut zu sichern, sie vom Inhalt völlig abzulösen. Der Reichtum an Wörtern, Ableitungen, Formen wird den älteren Sprachperioden allgemein zugestanden; um vom Altindischen zu schweigen, das für die gewöhnlichsten Objecte wie »Auge Wasser Erde« sechs bis zehn und zwölf Ausdrücke zur Verfügung stellt, ist selbst dem homerischen Griechisch gegenüber dem classischen eine ziemliche Fülle verblieben: Speer *ἄκων αἰγανέη δόρυ ἔγχος, ἐγχείη*, Schild *ἀσπίς λαισήιον ῥινός σάκος*, Schwert *ξίφος φάσγανον ἄορ* u. s. w. Es ist aber das gar nichts anderes, als wenn gewisse Sprachen für »essen trinken« u. s. w. je nach dem Subj. oder Obj. dieser Tätigkeiten verschiedene Wörter verwenden. Wenn auch jedes der griech. Worte eine verschiedene Art Speer, Schild, Schwert bezeichnet haben sollte, so wäre die Abstraction in zu engem Kreise stehen geblieben, oder wenn sie, wie der Gebrauch zeigt, zum größten Teile dasselbe bedeuten, so ist eben dasselbe Object nicht als dasselbe erkannt worden, wenigstens nicht in der Zeit der Namenschöpfung, also wieder mangelhafte Abstraction. Mit umfassenderer Abstraction verband sich von selbst der Wegfall aller Bezeichnungen, an die nicht inzwischen aufgegangene Unterschiede oder abweichende Gefühlsstimmungen (anständig gemein, erhaben gewöhnlich, ernsthaft komisch u. s. w.) sich knüpften. Dasselbe Räsonnement gilt für den Reichtum an Ableitungen und Formen, d. h. an verschiedenen grammatischen Einheiten: nicht um häufigere oder seltenere Analogiebildungen, sondern um

beschränkte und ausgedehnte Analogiebildungen, um engere oder umfassendere Formgruppen handelt es sich. Wie dasselbe Object nach den verschiedenen Seiten, die es bot, in eben so viele Individuen auseinander fiel, die in einer Masse Namen sich darstellen, so waren in älterer Zeit die grammatischen Einheiten oder Formgruppen klein und umfassten nur eine beschränkte Zahl Fälle. Wie aber neben jenen ganz individuellen Sachbenennungen auch ganz allgemeine Bezeichnungen sich vorfanden, um sie denjenigen Erscheinungen anzuheften, die noch gar nicht geistiger Auffassung unterworfen worden waren (und das ist alles, was außerhalb des subjectiven Tätigkeits- oder Gefühls-Horizontes lag), Bezeichnungen wie unser »Ding, Sache, Etwas«, so mochte es auch umfassende, aber hohle inhaltslose Formgruppen geben, wie etwa die Präsensform, wenn sie Futur und Präteritum mit begriff, was wohl zu unterscheiden wäre vom spätern *praesens historicum.* Denn solch leere Schachtelformen sind einem geistigen Zustande ganz angemessen, welchem Abstraction nichts weniger als geläufig ist. Leute, die regelrechtes Subsummiren nicht verstehen, pflegen gleich auf das Allgemeinste das Einzelnste zu beziehen und den Zufall zum Gesetz zu erheben. Wie in dem Namen »Ding« jedes Ding untergeht, so zeugen auch solch hohle Kategorien keine Analogiebildung, die nur aus dem Kampfe wirksamer lebenskräftiger Formgruppen entsteht, sondern setzen sich nur an die Stelle anderer Kategorien, resp. verhindern deren Entstehung oder Wachstum. Eine hohle Präsenskategorie zieht kein Präteritum oder Futur zu sich hinüber und bildet ihnen präsentisches Aussehen an, sondern hindert nur ihren Gebrauch. Also Engstes und Allgemeinstes im Wortschatz und in den grammatischen Kategorien macht das Merkmal älterer Sprachperioden aus, und der Fortschritt besteht darin, das zu Enge zu erweitern und in das Reich des Gedankens zu erheben, das zu Allgemeine und Hohle zu specialisiren und mit Anschauung gesättigt in den geistigen Process einzuführen. Neuern Sprachen sind weit reichende Analogieschöpfungen eigen, als Folge umfassender, nicht hohler Kategorien, den

ältern eingeschränktere, als Folge geringerer Abstraction. Die Zahl hingegen, auch wenn sich ein Unterschied herausstellen sollte, wobei übrigens die Art des Zählens Schwierigkeit machen würde, ist unwesentlich und beruht auf dem Irrtume, als könne man Formassociationen so zählen, wie die Fälle, in denen sich Rauch und Feuer associrt fanden. Diese Beantwortung des dritten Punktes ist die Consequenz der Erörterungen über Analogie, hat eine Parallele in der Entwicklung des Wortschatzes und stimmt mit den Tatsachen, übrigens an Lazarus »Leb. der S.« Bd. II, S. 149 flg. (vergl. auch S. 299 und 353 u.) sich anschließend.

Als letzter Punkt wurde zu Anfang der Abhandlung der Nachweis in Aussicht gestellt, dass auch die neue Art der Sprachvergleichung von indogermanischen Grundformen nicht so frei ist, wie Brugman-Osthoffs Satz S. IX des »Vorwortes« erwarten ließ: »Nur derjenige vergleichende Sprachforscher, welcher aus dem hypothesentrüben Dunstkreis der Werkstätte, in der man die indogermanischen Grundformen schmiedet, einmal heraustritt in die klare Luft der greifbaren Wirklichkeit und Gegenwart, um hier sich Belehrung zu holen über das, was ihn die graue Theorie nimmer erkennen lässt, und nur derjenige, welcher sich für immer lossagt von jener früherhin weit verbreiteten, aber auch jetzt noch anzutreffenden Forschungsweise, nach der man die Sprache nur auf dem Papier betrachtet, alles in Terminologie, Formelwesen und grammatischen Schematismus aufgehen lässt und das Wesen der Erscheinungen immer schon dann ergründet zu haben glaubt, wenn man einen Namen für die Sache ausfindig gemacht hat« .... Der Leser erspare mir den Nachsatz auszuschreiben, den man ja so ziemlich erraten kann. Vorerst wäre es wohl billig gewesen, zu erwähnen, dass Pott gegen Reconstruction indogermanischer Grundformen und das Durcheinander wirklicher und idealer Formen fortwährend aufs lebhafteste protestirt hat, wie jeder weiß, der sich einigermaßen in seinen Bänden umgesehen; man findet bei ihm nur die factisch vorhandenen Formen und das ist ein Grund, weshalb seine

Werke dauernden Wert behalten werden als ungemein schätzbare Materialsammlung und unerschöpfliche Fundgrube. Dann heißt es z. B. auch schon bei Curtius, den man nicht der neuen Schule zuzuzählen pflegt, »Verb.« Bd. II, S. 331 aus dem Jahr 1876: »je weniger wir auf dem fortgeschrittenen Standpunkte der heutigen Sprachforschung geneigt sind, die Erscheinungen der einzelnen Sprachen ohne weiteres auf indogermanische Grundformen zurückzuführen, desto mehr tritt die Wahrscheinlichkeit jener Erklärung in den Hintergrund, die vor dreißig Jahren .... aufgestellt wurde. Heutzutage werden wir für eine relativ junge eigentümlich griechische Form schon aus chronologischen Rücksichten den Erklärungsgrund nicht in einer völlig verschollenen Form der indogermanischen Ursprache suchen, sondern nur eine solche Deutung für wahrscheinlich halten, die« u. s. w. Dem gegenüber ist denn doch Brugman-Osthoffs Redeweise übertrieben und aus der Abneigung erklärlich, die junggrammatische Schule als folgerichtige Entwicklung der früheren Bestrebungen zu begreifen; ein Begreifen seiner selbst und anderer geschieht nur innerhalb der historischen Continuation; eine aus der Nacht der Unwissenheit aufsteigende Geistesfackel ist unbegreiflich — kommt aber auch nicht vor. Dann ist glücklicherweise Ferdinand *de Saussure's Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes* eben erschienen und kann für obige Behauptungen als bestätigender oder widerlegender Zeuge dienen, weil es direct in den Brugmanschen Anschauungen wurzelt. Nun zeigt doch schon der Titel mit dem Worte Système, dass das Buch von Theorie und Schematismus nicht frei sein kann; in der Welt der Dinge gibt's kein System, sondern nur im Kopfe des Betrachters; und die Lectüre zeigt, dass das System mit einer Strenge und Consequenz durchgeführt und ausgeführt ist, die fast moralische Hochachtung erzeugt und gerade den Hauptwert des Buches ausmacht, weil sie ein Urteil über die Brauchbarkeit der neuern Vocalismus-Hypothese gestatten. Denn Hypothese ist's vor der Hand, nicht »greifbare Wirklichkeit«. Oben

hatte ich dasjenige aufgezählt, was mir festzustehen schien und von der Hypothese sich loslösen ließ, und es waren der Sätze nicht wenige und bedeutende. Nunmehr die Hypothese: $a_1$ resp. $a_2$, die in gewisser Weise für identisch gelten können (siehe ob.) sei der wahre Vocal jeder Wurzel, der daher auch allein genüge; hinter ihn trete aber vielfach der coefficient sonantique (S. 8. 125. 135) in der Gestalt von *i u, r l m n;* auch ᴀ und diejenigen *ĕ* und *ŏ*, welche nicht $a_1$ und $a_2$ sind, stellen sich auf Seiten der coeff. son. Die Wurzelvocale seien also entweder $a_1$ resp. $a_2$ mit nachfolgender Muta, oder *ai au, ar al am an, a*ᴀ *ae aǫ,* wobei $a_1$ resp. $a_2$ überall das erste Glied bildet, und demgemäß auch die Wurzeln anzusetzen z. B. *bhag* »brechen«, *vaid* »wissen«, *bhaug* »biegen«, *dark* »sehen«, *gam* »gehen«, *gan* »zeugen«, *bha*ᴀ = *φη-(μί)*, *dae* = *(δί-)δη-(μι)*, *daǫ* = *(δί-)δω-(μι)* (S. 146. 139 u. s. w.). In den drei letzten Präsentien sei *η* und *ω* aus $a_1$ mit folgendem ᴀ *e ǫ* erwachsen, also *φημί* = *φα₁*ᴀ*-*, *δίδημι* = *δι-δα₁ε-*, *δίδωμι* = *δι-δα₁ǫ-*, wie *εἶμι* »ich gehe« = *a₁i-mi* zeige, ebenso *λείπω* = *ra₁ika₂*ᴀ*) im Verhältnis zu den schwachen Formen *ἴμεν ἔλιπον* = *ἰμέν ἐλιπόν*. Denn bei nachfolgendem Accente schwinde $a_1$ oder $a_2$, so dass nur *i u r l m n* ᴀ *e ǫ* übrig bleiben, oder beharre bei folgender Muta, um eine unaussprechbare Gruppe zu verhindern; die Liquidae verwandeln sich bei folgendem Consonanten in tönende. Als Consequenz der Ansicht, dass nur $a_1$ $a_2$ der wahre Vocal sei, ergibt sich natürlich, dass überall, wo $a_1$ $a_2$ nicht augenfällig erscheinen, Contractionen desselben mit einem coeff. son. vorliegen, nicht bloß als *ει οι ευ ου*, sondern auch versteckt in *ᾱ η ω*, wie drei der obigen Beispiele zeigten und folgende zeigen: *λᾱθω λα₁*ᴀ*θα₂*ᴀ und *λάσομαι* = *λα₁*ᴀ*(θ)σα₂-*, wegen der Parallele von *πείθω* und *πείσω; δώσω* = *δα₁ǫσjα₂*ᴀ; *ἔστησα* = *α₁-στα₁*ᴀ*-σμ̥* wegen *ἔπει(θ)σα*. Dasselbe gilt für die Nominalbildung: *μῆκος* = *μα₁*ᴀ*κος* wegen *εἶδος*, *δῶρον* = *δα₂ǫρα₂ν* wegen *χώρᾱ* =

---

*) Die Gutturale habe ich absichtlich nicht mit diakritischen Zeichen versehen, wie $k_1$ $k_2$.

$\chi_2\alpha^{A}\varrho\bar{\alpha}$ von der Wrzl. $\chi\alpha$ (alter Art) u. s. w. Kurz: alle langen Vocale, die nicht erst etwa nachträglich durch Consonantenausfall in den Einzelsprachen entstanden, seien aus Diphthongen erwachsen, die aus $a_1$, $a_2$ als erstem Teil und den Coeffic. *i u* ᴀ *e* $\underset{\vee}{o}$ bestehen, mit einziger Ausnahme, wenn ich nichts übersehen, der $\bar{e}$ und $\bar{o}$ im Nomin. Sing. consonantischer Stämme, die S. 148 ob. und 213 ob. als $\bar{a}_1$ und $\bar{a}_2$ bestimmt werden, vielleicht auch des $\bar{a}$ der weibl. Stämme, was dann $\bar{\text{ᴀ}}$ sein müsste; auch $\omega$ der ersten Pers. Sing. act. wagt der Verfasser nicht zu zerlegen S. 87, ohne dass man den Grund dieser Schüchternheit ersieht. Denn wenn dativisches $\underset{\vee}{\omega}$ S. 92 in $o$-$\alpha\iota$ = $a_2$ᴀ$i$ zerlegt wird, so hat auch $\omega$ = $a_2$ᴀ nichts auffallendes, wie auch Brugman in den »morphol. Unters.« S. 146 annimmt und in obigen Beispielen angesetzt ist. S. 148 wird altind. *dadhấu*, dritte Pers. Einz., als $da_1$-$dh\acute{a}_2$ᴀ-$a_1$ erklärt; denn die Einz. des act. Perf. erfordert den Vocal $a_2$, so dass $da_1$-$dha_2$ᴀ-$a_1$ zu $da_1$-$dh$ᴀ-$m\acute{a}_1s$ im selben Verhältnisse steht wie λέλοιπε zu *λελιπμέν; $a_2$ᴀ : ᴀ = $a_2i : i$; $a_1$ als Suffix der dritten Pers. Sing. act. stellt auch Brugman »morphol. Unters.« S. 158 flg. auf. S. 198 u. gilt als Thema für »Rind Kuh« $g\underset{\vee}{o}\acute{a}_1u$, um den altind. Wechsel von *gāv* und *gav* zu erklären, wornach *gắvas* Nom. Plur. = $g\underset{\vee}{o}\acute{a}_1u$-$a_1s$ und *gáve* Dat. Sing. = $g\underset{\vee}{o}u$-ᴀ́$i$ wäre; der ursprünglich auf ᴀ$i$ stehende Accent hätte Verschwinden von $a_1$ des Diphthongen $a_1u$ bewirkt, und das schwache Thema $g\underset{\vee}{o}u$ wäre allein den classischen Sprachen verblieben als *bov-* und βoϝ. Nach S. 210 lautet der Nom. Plur. von »vier« ursprünglich $ka_1tv\acute{a}_2$ᴀ$r$-$a_1s$ = altind. *catvắras,* griech. τέσσαρες (schwaches Thema), got. *fidvōr* (starkes Thema) u. s. w. Selbstverständlich sind diese Contractionen schon in indogerm. Zeit vor sich gegangen und brauchen nicht in jedem einzelnen Worte angenommen zu werden, das nach schon vorhandenen Mustern gebildet sein kann. Und nun — ist das nicht insgesammt Hypothese und Theorie, wenn auch eine im höchsten Grade bemerkenswerte? Hätte Pott nicht eben so viel Recht, der neuen Schule gegenüber von »hypothesentrübem Dunstkreis« und »grauer Theorie« zu

reden, als Brugman-Osthoff der alten Schule gegenüber sich herausnehmen? Wimmelt es nicht von indogermanischen Grundformen und Diphthongen, die in keiner einzigen Sprache erhalten sind? Oder kann derjenige, der *φημί* aus $bh\acute{a}_1{\scriptstyle\Delta}mi$ und *δίδωμι* aus $da_1dha_1\underset{\smile}{o}mi$ herleitet oder gar *dadắu* aus $da_1d\acute{a}_2{\scriptstyle\Delta}a_1$ (lautlich etwa *dedoae*) behaupten, er bewege sich in »der klaren Luft der greifbaren Wirklichkeit und Gegenwart«? Nehmen sich viele dieser Vocalgruppen nicht besser auf dem Papier aus, wo sich *a* einfach ausstreichen lässt bei folgendem Accente, als wenn man den Vorgang sich durch Aussprechen zu verdeutlichen sucht? Und ist *coefficient sonantique* eine Erklärung und nicht vielmehr ein bloßer Name, dessen Inhalt und Wert die Physiologie der Laute zu bestimmen hat, unter dem vor der Hand nichts gedacht werden kann? All das hat bei Leibe nicht den Zweck, den Wert der Schrift de Saussures herabzusetzen, sondern ist nur mit Beziehung auf jene übertreibenden Aeußerungen Brugman-Osthoffs gesagt, die sich ebenso gut auf ihre eigene Richtung anwenden lassen. Die logische Grundlage der Hypothese bildet der anfechtbare Satz, dass die Gleichheit des Verhältnisses die Gleichheit der Glieder beweise; dass, weil *ar* : *r* oder *ṛ* = *ai* : *i* = *au* : *u*, notwendig *i* und *u* aus *ai* und *au* entstehen müssen deswegen, weil auch *r* oder *ṛ* tatsächlich aus *ar* entstanden sind. Ein solcher Schluss wäre doch nur dann gerechtfertigt, wenn die »Steigerung« von *i* zu *ai*, von *u* zu *au* sich als unmöglich erwiese, was bis jetzt so wenig zutrifft, dass gerade für die Steigerung die Lautphysiologie und Sprachgeschichte genügend Handhaben einer annehmbaren Erklärung darbieten, während der Wegfall von *a* aus diphthongischem *ai au* auch vom lautphysiologischen Standpunkte vielleicht nicht als wunderbar, aber doch als sonderbar und singulär erscheint. Dem Wortlaute der Grammatiker nach käme Einbuße des ersten Elementes eines Diphthongen im Finnischen vor: »Die eigentlichen Diphthonge *uo yö ie* werfen vor dem *i* (des Plur. Condit. und Imperf.) den ersten Vocal ab«; »*les diphthongues qui ont l'accent sur la dernière voyelle (uo yö ie) rejettent*

*la première voyelle devant un i et forment alors une nouvelle diphthongue«; »les diphthongues de la première catégorie (uo yö ie) rejettent la première voyelle et forment avec l'i qui les suit une nouvelle diphthongue (oi öi ei)«;* so stammt das früher genannte *sö-isi-t* »würd-*(isi)*est *(t)* fress-*(sö)*en« von *syö-n syö-t* »ich fresse, du frissest«, *so-i-ssa* »in *(ssa)* den (*i* Plur.-Zeichen) Sümpfen« von *suo, ve-i-n* »ich *(n)* führ-*(ve)*te *(i)*« von *vie-n vie-t* Präs. Allein jene eigentl. Diphthonge sind Schwächungen aus *oo öö ee* = *ō ȫ ē*, die in Wurzelsylben nicht vorkommen, wie ahd. *uo ua* aus got. *ō*; *vie-dä* (Infin.) entspricht z. B. magyar. *ve-nni* »nehmen«. Somit steht nichts der Annahme im Wege, die Verkürzung habe aus dem langen einfachen Vocale, nicht aus dem Diphthonge, stattgefunden, und ordne sich dem Gesetze unter, dass »ein langer Vocal vor dem *i* kurz wird«. So gut *pu-i-ssa* »in den Bäumen« aus *puu (= pū)*, ist auch *so-i-ssa* »in den Sümpfen« aus dem alten *soo (= sō)* gekürzt; die Kürzung ist älter als die Diphthongirung. — Auf Seiten des *ar* und *r, r̥* in obiger Gleichung steht *am an* und *m n* oder *m̥ n̥* (= altind. *a* wie griech. *α*), was niemand bestreitet; denn altind. *tatás* und griech. *τατός*, altind. *gatás* und griech. *βατός* vereinigen sich in *tn̥-tá-s* und *gm̥-tá-s* der Wurzeln *tan gam*. Ob aber mit *ai i, au u* auch *ω ο, η ε* sich materiell gleichstehen, unterliegt wieder demselben Zweifel, wie oben: aus der formalen Gleichheit eines Verhältnisses kann man nicht auf die materielle Gleichheit der Glieder schließen; aus der Gleichung *φημί : φăμέν = εἶμι : ἴμεν* folgt nicht der Ansatz *φημί = φεᴀμι*, und aus *τίθημι δίδωμι : τίθεμεν δίδομεν = εἶμι : ἴμεν* wieder nicht der Ansatz *θη = θεε (θα₁ε)* und *δω = δεο (δα₁ϙ)*. Das wird vielleicht mancher, dem diese diphthongirten Formen nicht behagen, zuzugeben geneigt sein, während er mit Verwerfung der »Steigerung« der neuen Ansicht beipflichtet, weil keine Veränderung der Formen, nur ihrer Auffassung, stattfindet; das logische Verfahren ist aber in beiden Fällen ganz gleich, und hienach, nicht nach der Zufälligkeit des Erfolges, hat man sein Urteil zu bestimmen. Bei Tatsachen muss die Logik verstummen, obwohl man, in anderem Sinne,

von einer Logik der Tatsachen redet; bei Hypothesen kommt ihr ein gewichtiges Wort zu. Als Ersatz der logischen Fehlerhaftigkeit könnte man die Einheit der Betrachtung ansehen, die so zahlreiche Fälle unter denselben Gesichtspunkt bringt, und darin liegt ein entschiedener bestechender Vorzug, der den Mangel leicht übersehen lässt. Wir erkennen ihn unverhohlen an, so dass sich beides die Wage hielte, und fragen jetzt, wie sich zur Hypothese die Tatsachen stellen.

Für den Gegensatz des $a_1$ $a_2$ und der coeff. son. spricht der Umstand, dass es keine Wurzeln mit *in un, im um* gibt, die *n m* so behalten wie z. B. altind. *bandh;* denn auch *baddhá-* ist = *bn̥dh-tá-* und *badhjáte* = *bn̥dhjáte;* die nicht nasalirte Form zeigt sich immer wieder in dem oder jenem Sprössling. Ferner spricht dafür die Abwesenheit von Wurzeln mit *ir ur* resp. *il ul,* die sofort als *ar*-Wurzeln sich verraten. Davon wäre der Grund, dass *a* sich nicht mit zwei coeff. son. verbindet; so wenig *aiu* oder *aui,* dürfte man *aim aur* u. s. w. erwarten; freilich ein formaler Grund, weil man die Unmöglichkeit von *aim* so lange nicht begreift, als das Wesen der coeff. son. nicht bestimmt ist; nichtsdestoweniger verdient die Absenz der benannten Wurzelformen die höchste Beachtung (s. de Saussure S. 125). Schon viel gewagter ist es, im altind. *āu* der dritten Pers. Einz. einen Rest des indogermanischen Diphthongen zu sehen (ebenda S. 147 flg.), weil das rätselhafte *āu* des Duals (S. 92) ihm zur Seite geht. Dagegen erregt es Befremden, wenn der coeff. son. *ᴀ* sich mit *r l u (= v)* verbindet (S. 181), welches dadurch nicht abgeschwächt wird, dass de Saussure bemerkt, der Parallelismus von *ᴀ* sei *au point de vue physiologique assez énigmatique*; es beweist nur, dass das a priori'sche Moment der Einheit der Erklärung ihm ebenso viel gilt, als die Sprache der Tatsachen. Solche vom Systeme nicht gestattete Verbindungen enthalten *ἀρ* »fügen«, *θαλ* »blühen«, *γαϝ* »sich freuen«, *δαϝ* »brennen« u. s. w. Fälle wie got. *an-*, Perf. *ōn,* lat. *an-imus,* griech. *ἄν-εμος*, (altind. *án-iti, an-ánti, an-ilá* »Wind« könnte auch $a_1$ so gut über die schwachen Formen

verbreitet haben als *svápiti, svapánti,* nicht **supánti,* von *sva₁p* »schlafen«), got. *al-* Perf. *ōl* »aufwachsen«, lat. *alere,* in denen *ᴀ* mit einem andern coeff. son. durch mehrere Sprachen bezeugt wird, wiegen besonders schwer. Der Einwand, dass die Stellung der Liquida vor dem *a* gegenüber ausnahmslosem *ai au, am an* unbegreiflich erscheint und nicht bedeutungslos ist, weil mehrere Wurzeln nur diese zulassen, unter denen das weit ausgedehnte *prak* »fragen« und das altind. griech. Paar *tarp* τερπ »(sich) sättigen«, *trap* τρεπ »(sich) wenden« nicht übersehen werden dürfen, ist unbeachtet geblieben. Die allgemeine Berufung auf die Metathesis reicht hier nicht aus. Schlimm ist es auch, wenn dem Systeme zu lieb Wurzelformen wie *ēd* »essen«, *sēd* »sitzen«, *stēg* »decken« aufgestellt werden, deren Vocallänge nur in wenigen Bildungen erhalten ist wie ὠμ-ηστής, lat. *sēdes tēgula,* so dass die reich verzweigten Wurzelformen *ĕd sĕd stĕg* als uralte Secundärbildungen gelten müssen (S. 168); denn weil der Wurzelvocal *ᴀ* ist, zu dem auch europäisches, von $a_1$ $a_2$ zu unterscheidendes, *e* gehört, müsste das Präs. von *ed* »essen« nur *á₁ᴀd-mi ᴀd-má₁s,* europ. *a₁edmi ĕd-ma₁s,* lauten und von den schwachen Formen aus ein neues Präs. *éda₁ti* entstanden sein; das altind. *ádmi admás* böte durchweg die schwache Form. Altind. *sthágati* (Wurzelverz.) griech. στέγει, lat. *tĕgit* ist ebenfalls falsch gebildet für ursprüngliches **sta₁ᴀga₁ti* (vergl. ἥδεται = σϝά₁ᴀδα₁-). Dass derlei Consequenzen nicht geeignet sind, eine Hypothese plausibler zu machen, leuchtet ein, wenn sie auch an sich möglich sind. Eine Tatsache ist schließlich auch der Parallelismus von Nasalirung und »Steigerung« resp. starker Wurzelform, der so weit greift, dass man keck einer »steigernden« Wurzel auch Nasalirung und umgekehrt zuschreiben darf. Dieser Parallelismus erklärt sich nach de Saussure absolut nicht; nach ihm finden sich Nasale bloß in $a_1$-Wurzeln, in denen sie nie ausfallen; Ausfall von und Verstärkung durch Nasale leugnet er S. 202 Anm. 3; denn mit der Vocalsteigerung musste ihre Schwester: Nasalverstärkung auch

fallen, wenn nicht eine Unmasse gleichberechtigter Doppelwurzeln statuirt werden sollte, die naturgemäß zu den weder $a_1$ noch Nasal enthaltenden Elementen, d. h. zu der bisherigen Wurzel zurückgeführt hätten: die Wurzelformen altind. *sec* und *siñc* hätten sich in *sic* vereinigen müssen; um *sec* = *sa$_1$ic* und die ganze Theorie zu retten, war es unbedingt nötig, sowohl Wurzelformen wie *siñc* in Abrede zu stellen als auch Nasalverstärkung zu leugnen; wer diese annimmt, hat kein Recht, für erstere eine Lanze einzulegen. Allein genötigt sein, einen Vorgang zu leugnen, heißt noch lange nicht, seine Nichtexistenz beweisen, wenngleich man oft genug unter Methode die Einsicht und die Ergebung in solche Nötigungen versteht. Woher kommen dann aber die nasalirten Formen? De Saussure bietet zwei Antworten: S. 151 *Nous posons en principe que dans tout présent du type μανθάνω on a le droit* (d. i. unsere Theorie nötigt uns) *de tenir la nasale de la syllabe radicale pour un élement étranger à la racine, introduit probablement par épenthèse,* und S. 183 *par infection nasale venant du suffixe du présent,* was wohl mit Epenthese zusammenfällt. Dann werden von Seite 239 an die nasalen Präsenszusätze der altind. VII. IX. V. Classe aus Infix *na$_1$* erklärt. Zu dieser merkwürdigen Hypothese wurde der Verfasser von drei Seiten her getrieben: der Ausweg der Wurzelerweiterung oder -Verstärkung war verschlossen; als a priori'sches Moment wirkte die so erzielte Einheit der Auffassung; als a posteriori'sches eine allerdings noch nicht genug beachtete Tatsache. Die Einheit der Auffassung ruht auf den bekannten schematischen Gleichungen, in denen für die Glieder aus der Gleichheit der Verhältnisse Gleichheit des Inhaltes folgen soll. Dass altind. *-nā́mi -nīmás* ᴀ enthält, steht durch griech. *-νημι -ναμεν* fest; dass aber *-nā́mi -νημι* = *ná$_1$ᴀmi* sei, beruht auf der Gleichung mit *-ná$_1$umi* oder mit *εἶμι* u. s. w.; *-ná$_1$ᴀmi : -nᴀmá$_1$s* = *-ná$_1$umi : -numás* = *á$_1$imi : imás.* Indem man den so erschlichenen Wert in eine weitere Gleichung einführt (S. 240) *bhina$_1$d : bha$_1$id* = *puna$_1$ᴀ : pa$_1$vᴀ* = *pṛna$_1$ᴀ : pa$_1$rᴀ* = *gṛbhna$_1$ᴀ : ga$_1$rbhᴀ* = *vṛna$_1$u : va$_1$ru* = *tṉna$_1$u : ta$_1$nu* u. s. w.,

ergeben sich als Wurzelformen *pa$_1$vᴀ pa$_1$rᴀ ga$_1$rbhᴀ* *) *va$_1$ru ta$_1$nu* für älteres *pū pṛ* oder *par gṛbh* oder *garbh vṛ* oder *var tan,* so dass *na$_1$* als gemeinsames vor ᴀ eintretendes Infix erscheint. Der strenge Logiker kann keine dieser Gleichungen zugeben; ist *-nᴀ̄mi : nᴀ̆má$_1$s = ná$_1$umi : numá$_1$s* nicht auch eine Gleichung und zwar eine gleichberechtigte? Antwortet man mit »ja«, so fällt die Beweiskraft der Gleichung zum angegebenen Zwecke dahin; antwortet man mit »nein«, so ist offenbar, dass man sich von *nā́mi* bereits eine Meinung gebildet hat und diese aus seiner Gleichung herausliest, so wie man sie hineingelegt hat, in der des andern natürlich nicht finden kann. Man will in einer Weise erklären — ein ganz löbliches Bestreben, insofern nicht der Individualität Gewalt angetan und alles über einen Kamm geschoren wird —, aber dieses Bestreben nicht als a priori'sches Moment anerkennen, sondern in der mathematischen Formel einen tatsächlichen Anhalt finden, und das ist eine Verkehrtheit **). Eine mathematische Formel verdeutlicht nur eine Erkenntnis, aber verschafft keine. Anders ist es mit der Tatsache bestellt, dass mit unbedeutenden Ausnahmen alle Sanskrit-Wurzeln der IX. Classe, die nicht auf *ī* enden, das *tum* des Infinitivs, das *tavja* und *tar* der Verbal-Nomina, das *sja* des Fut., das *sam* des Aoristes nur mit *i* (lang oder kurz) anknüpfen (S. 240), so dass der Verfasser *ī* von *grábhītar grábhītum ágrabhīšma* mit *ī* von *gṛbhṇīmás,* also auch mit ᴀ von *gṛbhṇá$_1$ᴀmi* identificirt und in diesen Formen seine Wurzeln wie *ga$_1$rbhᴀ* bestätigt findet; *grabhᴀ* von *gṛbh(n)ᴀ-más* fällt mit *grabhᴀ* von *grábhᴀtar* zusammen. Hierüber und über die reichen daraus gezogenen Folgerungen wage ich noch kein Urteil, hier sitzt die Entscheidung und nicht in der Regeldetri über die wichtige Frage, ob im Indo-

*) So, mit *ar*, angesetzt, während die Sprache nur die Form mit *ra* kennt, mit dem Zusatze *(ou gra$_1$bhᴀ).*

**) Es wäre eine hübsche Aufgabe, den Gebrauch der Mathematik in der Metaphysik (Spinoza), in der Psychologie (Herbart), in der Sprachwissenschaft historisch und theoretisch zu illustriren und die dabei waltenden Irrtümer aufzudecken.

germanischen Infixe existiren. Würden aber auch solche zugestanden, so wäre das Zusammengehen von Nasalirung und starker Wurzelform (Steigerung) gerade so dunkel wie vorher: *λείχω lingo, sińcáti sécati* u. s. w. erklären sich hieraus nicht im mindesten.

Die Besprechung der an sich bedeutenden und für die junggrammatische Richtung höchst charakteristischen Schrift de Saussure's zeigte hoffentlich zur Genüge, dass auch die junge Schule sich durchaus nicht immer mit greifbarer Wirklichkeit und Gegenwart befasst, dass auch sie Hypothesen und Theoreme gar nicht verabscheut, dass sie von der indogermanischen Grundsprache und den Grundformen gar viel zu erzählen weiß und eine Unmasse von Contractionen in die Urzeit verlegt, dass Entwicklungen wie *punīmás* aus *p*($a_1$)*un*($a_1$)ᴀ*má*$_1$*s* mit infigirtem *n* besser auf dem Papier sich veranschaulichen lassen, dass Formeln, Termini, abstracter Schematismus eine ganz bedeutende Rolle spielen, dass andererseits Lautphysiologie und Psychologie keineswegs die ihnen im »Vorwort« zugedachte Bedeutung erlangen; von der Psychologie haben wir dies, ohne Bedauern, schon früher erwähnt; dagegen wird eine lautphysiologische Begründung der Theorie, des ausfallenden $a_1$ und des Zellen- (nicht Sylben-)Systems (S. 185 flg.), des Unterschiedes von $a_1$ und europ. *e*, von $a_2$ und *ǫ* u. s. w. schmerzlich vermisst. Die anderen Eigenheiten aber sind wir teilweise so wenig geneigt als Mängel aufzufassen, dass wir in einigen derselben gerade Vorzüge erkennen insofern, als dadurch die Beurteilung der neuen Vocalismustheorie in de Saussures zusammenfassender und ergänzender Behandlung wesentlich erleichtert und damit der Wissenschaft ein erheblicher Dienst geleistet wird. Hier sollte die Schrift nur als widerlegender Zeuge gegen den zu scharf und schroff ausgesprochenen Gegensatz älterer und jüngerer Sprachforschung (»Vorw.« IX) dienen. —

Man wird es dem Verfasser dieser Abhandlung, der fast zehn Jahre dem Gymnasialunterricht obgelegen hat, verzeihen und dem methodologisch-psychologischen Charakter der Abhandlung angemessen erachten, zum Schlusse die Folgen der

veränderten Sprachauffassung für die Schule mit ein paar Worten zu erwähnen. So lange es Hauptaufgabe der Sprachwissenschaft war, die Wörter zu zerlegen und so die Vernunftmäßigkeit derselben nachzuweisen, konnte sie vollen Anspruch erheben, auch beim Sprachunterricht, vor allem der Gymnasien, Berücksichtigung zu finden, und die Dutzend Auflagen von Curtius griechischer Schulgrammatik zeigten die Berechtigung dieses Anspruches. Mit der Anerkennung der ausnahmslosen Lautgesetze und der Analogie-Wirkungen hat das seine rechte Bedeutung verloren; denn man zerlegte deshalb so eifrig, weil man meinte, dem entsprechend habe ursprünglich auch die Zusammensetzung stattgefunden; das Zerlegen war keine theoretische subjective Betätigung, sondern Rückwärtstun dessen, was die Sprachschöpfer getan hatten. Man kann immer noch *λύσαιμεν* zu pädagogischen Zwecken in *λυ σα ι μεν* zerlegen und jedem Bestandteil seine Bedeutung zuweisen, aber darf nicht mehr meinen, auch der Sprechende, selbst der erste Sprechende nicht, habe gemäß der Zerlegung zusammengestückt, und damit verliert die erstere viel von ihrem Interesse, wenn auch die Vernunftmäßigkeit nach meiner Definition der Analogie nicht zu Schaden kömmt. Aber so handgreiflich, gleichsam *ad oculos* lässt sie sich nicht mehr demonstriren, sie ist ein nach psychischem Mechanismus wirkender geistiger Act geworden, eine in den Formen der Vorstellungs-Bewegungen verlaufende freie Tat, während sie früher als unmittelbarer Schöpfungsact, als ein *fiat lux* angestaunt werden konnte, scheinbar sinnenfällig, doch unverständlicher; denn nur in einer Reihe von Gliedern ist Verständnis möglich. Aber freilich, so wenig oder so schwer der Bauer ein Naturgesetz begreift, dagegen ein Wunder zu begreifen meint, wenn er's nur sieht (und wie viel kann er nicht sehen!), so wenig oder so schwer wird sich der Schüler von Analogie-Wirkungen einen ordentlichen Begriff bilden können, so zusagend ihm die frühere Weise war. Der »psychische Mechanismus« liegt weit über seinem Horizont, und die freie Geistestat bleibt als launische Willkür zurück. Musste man also schon bisher warnen, der

*ratio* zu lieb nicht den *usus loquendi,* die *consuetudo sermonis* zu vernachlässigen, so wird man jetzt mit dem Nachweis von Analogie-Wirkungen vor Schülern doppelt behutsam sein müssen, um nicht Gesetz und Regel zu verlieren. Aber die Lautgesetze! Die werden ein Gegengewicht bilden, denn sie sind ausnahmslos! d. h. so ausnahmslos, dass man jede Ausnahme durch Analogie beseitigt. Diesen Eindruck würde der Schüler erhalten; »ausnahmslos« tritt nicht positiv zu Lautgesetz, sondern besagt nur: nicht analogisch, weil beides Wechselbegriffe sind. Die Ausführung erst der verschiedenen Lautnüancirungen wird niemand im Ernste in den Unterricht der classischen Sprachen aufgenommen wissen wollen. Ein Lehrer, der sich Mühe gäbe, zu erweisen, wie griech. *ω* fünffachen Ursprung haben kann, aus: $a_2$ᴀ in *βωμός* (de Saussure S. 138), $a_2e$ in *θωμός* (ibid. S. 141), $a_2\varrho$ in *δῶρον* (ibid. S. 139), $a_1\varrho$ in *δίδωμι* (S. 139), ᴀ allein in *βρωτός στρωτός* (S. 263 ob.), wozu noch *τωρ* von *δώτωρ* als $\bar{a}_2$ käme (S. 213), würde schlimmer fehlen als derjenige, der nach älterer Art im Zerlegen und Erklären zu weit ginge; denn letzterer hätte mindestens, auch beim Vortragen vollständiger Irrtümer, einen idealen Trieb geweckt, den Erscheinungen auf ihren innern Grund nachzugehen, während der erste bei aller wissenschaftlichen Tüchtigkeit keine solche Saite anschlüge. Was wird geschehen? Weil die alte Weise wissenschaftlich nicht mehr haltbar und die neue pädagogisch nicht wohl verwendbar ist, so wird man im Ganzen und Großen zur früheren philologischen Methode zurückkehren müssen, nachdem man sie im Einzelnen von zahlreichen Irrtümern gereinigt hat oder, besser gesagt, nicht mehr zu reinigen braucht; denn so viel hat die Sprachwissenschaft doch genützt, dass die Absurditäten der alten Zeit im heutigen Schulunterricht nicht mehr auftauchen können. Ob diesem veränderten Standpunkte Curtius Schulgrammatik noch entspricht, wäre eine nicht uninteressante Frage, die aber außerhalb des Zweckes dieser Abhandlung und auch dieser Zeitschrift liegt. —

Der Zweck der Abhandlung ist, die Ueberzeugung ausgesprochen und, ich glaube, auch begründet zu haben, dass die Hauptsätze der junggrammatischen Schule volle Anerkennung verlangen dürfen, wenn sie gleich keinen Umschwung, sondern eine Entwicklung der Sprachwissenschaft darstellen, und deren Ausführung noch mit viel Formelwesen und Schematismus verbunden ist; dass aber der Einfluss, den man der Psychologie in der Lautphysiologie und beim Nachweis von Analogiebildungen mit einem Male einräumen möchte, nur vom Uebel sein kann, dort, weil in den einschlägigen Problemen die Psychologie von der Physiologie, nicht umgekehrt, abhängt, hier, weil die vagen Vorstellungen, die man mit den Ausdrücken »psychischer Mechanismus« und »Ideenassociation« verbindet, nur dazu führen, in der Complicirtheit von Analogie-Wirkungen, die man durch psychologische Termini in eben so viele »psychische Bewegungen« verwandelt, ein Anzeichen ihrer Tatsächlichkeit zu finden; dass man statt dessen sich besser auf die für jede Wissenschaft geltenden methodologischen Grundsätze besinnen und es der Psychologie, d. h. den Psychologen, überlassen sollte, die Resultate der Lautphysiologie und Sprachforschung für ihre Zwecke zu verwerten und hinwieder von ihrem Standpunkte zu beleuchten. —

## Excurs über die erste Pers. Sing. Opt. Act. des Griechischen.

Dass Formen wie *λέγοιμι φέροιμι* nicht indogerm. Erbgut sind, werden die meisten Sprachforscher zugeben. Die factischen Anhaltspunkte, dass der Optativ einst primäre Endungen besessen, erweisen sich als ungenügend: die *mi*-Formen der Optative des Pali, auf die Benfey hingewiesen, unterliegen selbst wieder dem Verdachte der Neubildung, wie schon andere hervorgehoben; das ep. altind. *gṛhṇījāmi,* stände auch die Lesart fest, ist zu vereinzelt, um viel zu beweisen; ebenso das hom. *παραφθαίησι*, das übrigens Joh. Schmidt in Kuhns Zeitschr. Bd. 23, S. 298 sehr glaublich als Conjunctiv erklärt; zend. *maidhē* des Optativs endlich wie in

*būidhjōimaidhē* = *budhjemahi* beruht nur auf Uebertragung der primären Endung. Die Zeit, in welcher möglicherweise der Optativ primäre Endungen besaß, liegt viel zu weit hinter der Periode der Sprachtrennung, als dass in den einzelnen Sprachen Reste zu erwarten wären. Ist aber dies optativische *μι* griech. Neubildung, so frägt es sich, welche andere Endung vorausging. Von *λέγοιν φέροιν* kann keine Rede sein, weil eine Form nicht aufgegeben worden wäre, welche nicht nur zu den übrigen optativischen trefflich passte, sondern auch am Indicativ eine Stütze fand. Wenn später *οιν* = *οιμι* vereinzelt erscheint (Kühner griech. Gramm. I, S. 530), so ist das eine aus starkem grammatischem Gefühle entsprungene Reconstruction oder Sprachmeisterei. — Die Analogie des altind. Imperf. *ástṛṇavam ástṛṇos ástṛṇot* — *ástṛṇvan* drängt, auch den Optativ in *bhara-īj-am bhara-ī-s bhara-ī-t* — *bhara-īj-us* zu zerlegen, so dass *am* der ersten Pers. Einz. und *us* der dritten Mehrz. nur der Endung angehören (Curtius »Studien« Bd. IX, S. 313); somit stellt auch zend. *paca-i-en* und griech. *φερο-ι-εν* die richtige Abteilung dar (Joh. Schmidt in Kuhns Zeitschr. Bd. 24, S. 303 flg.); zend. *en* = *an* ist leicht begreiflich nach § 12 von Spiegels Gramm., griech. *εν* = *αν* = *n̥t* hat sich im Vocale an *μεν τε* assimilirt. Sollte nun dem erhaltenen *-οιαν* gegenüber nicht auch *οια* der ersten Sing. = *o-ī-m̥* existirt haben, so dass *-οια -οις -οι(τ)* mit altind. *-ejam -es -et* auf *-a₂īm̥ -a₂īs -a₂īt* zurückwiese? *φέροιαν* selbst wird als ursprünglich durch *πεφύᾱσι* = *πεφύαντι* erwiesen, weil beiden altind. *bhárejus* und *babhuvús* gegenübersteht. Ein solches **φέροια* konnte das griech. Sprachgefühl nicht mehr mit den andern Personen vermitteln, weil *α* neben *ς (τ) τον την μεν τε αν* notwendig sich zum Zeichen der ersten Pers. verschob, und wo sonst fand sich das? Weder aoristisches *σα σας σε* noch perfectisches *α ας ε* noch plusq. *εα εας εε* veranlasste eine solche Auffassung; dem *α* entsprach auch in den andern Pers. *α* oder *ε*, und erst hinter *α* oder *ε* folgte die Personalendung. So war ein Ersatz geboten; unter allen Personalendungen machte *μι* einzig den Eindruck der Ablösbarkeit wegen der

Conjunctive *φέρω* und *φέρωμι*, wobei es jetzt gleichgültig ist, ob *μι* von jeher erhalten oder neu zugesetzt ist; jedenfalls findet *φέρω* = *φέρωμι* im ved. *bravā* = *bravāṇi* eine Parallele. Die Reihe *φερω* oder *φέρωμι φέρῃς φέρῃ* in Verbindung mit **φέροια φέροις φέροι* führte die Doppelung auch in die erste Sing. ein: **φέροια* und *φέροιμι*, bis schließlich das erstere, durch keine Formenreihen gehalten, völlig verschwand. Unter Sprachgefühl verstehe ich den Gesammtdruck der mitschwingenden Formen, resp. die durch zu geringe Mitschwingung entstehende Leere, wie denn **φεροια* nur durch die Reihe *φέροια φέροιαν, ἔλῡσα ἔλῡσαν* eine Stütze empfing. Es wird damit nicht etwa eine besondere Art »Vermögen« in die Betrachtung eingeschmuggelt.

Basel, den 1. August 1879.

Franz Misteli.

---

Verbesserung zu Bd. XI, S. 247, 5 u., wo statt *braná bŏraná* zu lesen, und S. 251, 13 u., wo nach »Ostfinnischem« »Wepsischem« ausgefallen ist.

---

# Ueber die Entwicklung der sittlichen Ideen.

## Eine völkerpsychologische Studie

von O. Flügel.

Motto.

*Οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν,*
*ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.*
Nicht von Anfang an lehrten die Götter die Sterblichen alles,
sondern sie finden durch Suchen im Laufe der Zeiten das Bessre.

Xenophanes.

Bekanntlich pflegt man dreierlei Arten von Gefühlen zu unterscheiden. Die Gefühle des sinnlich Angenehmen und Unangenehmen, die der Lust und Unlust und die ästhetischen.

Zur erstern Classe gehören die Empfindungen des Geschmacks, des Geruchs, der Temperatur, des allgemeinen Lebensgefühls, die Reize greller Farben, gellender und weicher Töne u. a. Unter allen Völkern und bei jedem Individuum machen sich in diesen Gebieten bestimmte Unterschiede des Vorziehens und Verabscheuens, dessen, was als angenehm gesucht, und dessen, was als unangenehm gemieden wird, geltend. Diese Gefühle sind fast ganz in der leiblichen Disposition gegründet und darum auch bei verschiedenen Individuen, Völkern und Zeiten überaus verschieden.

Die Gefühle der Lust und der Unlust beruhen auf besondern Lagenverhältnissen der Vorstellungen, im besondern hängen sie mit deren Steigen und Sinken, den Spannungen und Lösungen unter denselben zusammen, sodass jede Vorstellung bez. Vorstellungscomplex unter Umständen den Sitz für Gefühle der Lust oder Unlust bieten kann. Hierher gehören die Gefühle, auf welche sich die Urteile des Schädlichen und Nützlichen gründen, die sog. intellectuellen Gefühle, das Selbst- und Ehrgefühl u. dergl.

Die ästhetischen Gefühle, zu welchen wir, wie hier sogleich ein für allemal bemerkt sei, auch die sittlichen rechnen, haften nicht an dem Stoffe, d. h. an dem durch die leibliche Disposition gegebenen Gefühlten, wie die des Angenehmen und Unangenehmen, auch hängen sie nicht in der Weise von den zufälligen Lagenverhältnissen der Vorstellungen ab, wie die Gefühle der Lust und Unlust. Die Gemütslage kommt hier nur negativ in Betracht, dass sie nämlich die Vorstellungen bez. Vorstellungscomplexe, welche den Sitz für die ästhetischen Gefühle bieten oder über welche das ästhetische Urteil ergeht, n i c h t beeinträchtigt, weder fördert noch hemmt, sondern ihnen völlig freien Raum lässt, eine Gemütslage, welche man begierdelos, unbefangen oder unparteiisch nennt.

Das leuchtet auf den ersten Blick ein, die dritte Art, die ästhetischen Gefühle, erfordern von allen die größte Ausbildung des Gedankenkreises. Die Gefühle des Angenehmen sind mit der Entstehung gewisser Empfindungen unmittelbar

gegeben, die Gefühle der Lust und Unlust entstehen gleichfalls zunächst ohne unser Zutun nach den besondern, zufälligen Verbindungen und Hemmungen der Vorstellungen. Die dritte Art indess schließt zwar auch alles willkürliche Zutun von unserer Seite aus, allein dieses Ausschließen, das Nichteinmischen ungehöriger Gedanken ist dem natürlichen Ablauf der Vorstellungen keineswegs immer leicht. Jede Vorstellung sucht sich geltend zu machen nach ihren zufälligen Verbindungen und gerät darum gar leicht in Spannungen, welche eine unbefangene Gemütslage unmöglich machen.

Allen drei Arten von Gefühlen ist nun gemeinsam, dass dabei gewisse Vorstellungen nicht gleichgültig bleiben, sondern mit dem Zusatze des Vorziehens oder Verwerfens behaftet sich im Bewusstsein befinden. Dieser Zusatz des Vorziehens oder Verwerfens findet im Urteile seinen sprachlichen Ausdruck; die betreffenden Vorstellungen werden zu logischen Subjecten und die damit verbundenen Gefühle zu den dazu gehörigen Prädicaten. Wir haben es hier mit Werturteilen zu tun. Gewisse Vorstellungen und damit zugleich die diese Vorstellungen bedingenden äußeren Objecte erfahren eine Beurteilung, Lob oder Tadel. Der Rosenduft ist angenehm, das Eisen ist nützlich, der harmonische Dreiklang ist schön, Wohlwollen gefällt.

Nun ist bekannt, wie alles Gleiche oder Gleichartige in der Seele zunächst verschmilzt. Die Sonderung dessen, was anfangs für gleich galt und so verschmolz, dann aber sich als verschieden herausstellt, erfolgt erst später und ist oft erst das Werk einer absichtlichen Tätigkeit. Es ist also natürlich, dass auch alles Vorziehen als solches zuvörderst miteinander verschmilzt, dass also nicht zwischen dem Angenehmen, dem Lustbringenden und ästhetisch Wohlgefälligem unterschieden wird; jedes gilt vielmehr anfangs als gleichbedeutend mit den andern, und wird auch später, wenn der Unterschied in der Art des Urteilens sich bemerklich macht, häufig mit ihnen verwechselt. Dies erkennt man noch daran, dass selbst die gebildetsten Sprachen den einen Ausdruck

»gut« oder auch »schön« für alle drei Arten des Vorziehens in Anwendung bringen. Welche Schwierigkeiten hat nicht Plato selbst in der reichen, ausgebildeten griechischen Sprache zu überwinden, um nur einigermaßen das, was gut oder schön genannt wird, zu unterscheiden, und zu bestimmen, was angenehm, was nützlich, was zuträglich, was schön, was gut im engern Sinne zu heißen verdient! Hier hindert bis auf den heutigen Tag die Sprache, welche immer wieder durch einerlei Bezeichnung verbindet, was begrifflich gesondert werden muss, selbst dann die Unterscheidung, wenn die betreffende Distinction im Begriff bereits vollzogen ist, wenigstens erschwert sie das Verständnis der Unterscheidung bei denen, welchen sie noch nicht geläufig ist.

Die Schwierigkeit, die verschiedenen Wertschätzungen zu unterscheiden, wird noch erhöht durch den Umstand, dass eben dieselben Dinge, Ereignisse, Handlungen, Gesinnungen nach verschiedenen Gesichtspunkten beurteilt werden. Das Angenehme kann zugleich schädlich, das Unangenehme heilsam, das Nützliche moralisch schlecht sein. Nach populärer Ausdrucksweise heißt dies: das betreffende Object ist zugleich gut und nicht gut. Ja in ein und derselben Art der Beurteilung kann ein und dasselbe Object ganz verschieden beurteilt werden: diese Speise ist angenehm für mich aber nicht für dich; dies Buch ist interessant aber nur für eine gewisse Bildungsstufe; diese Handlung ist hart aber gerecht; dieser Charakter wohlwollend aber schwach, oder unbillig. Nun denke man, dass für alle diese verschiedenen Prädicate nur immer das Wort gut oder nicht gut angewendet wird, welche (scheinbaren) Widersprüche müssen dann zu Tage kommen, und wie schwer ist es, die verschiedenen Arten der Beurteilung auseinander zu halten!

Aus der Eintönigkeit der sprachlichen Ausdrücke, der willkürlichen Anwendung verschiedener Ausdrücke und dem Umstande, dass ein und dasselbe Object nach sehr verschiedenen Gesichtspunkten beurteilt wird, ergibt sich auch die Schwierigkeit, sich über die sittlichen Urteile eines Volkes namentlich eines rückständigen zu unterrichten. Wird jemand

gefragt: was ist gut? was haltet ihr für gut? so weiß der Gefragte meist nicht, in welcher Beziehung hier »gut« gemeint ist. Selbst wenn dem Gefragten die drei verschiedenen Arten der Beurteilung als verschieden bekannt wären, liegt zumal dem Naturmenschen die Beurteilung nach dem Gesichtspunkt des Angenehmen und Nützlichen ohne Zweifel weit näher, als nach dem Maßstabe des rein Sittlichen. Wenn also ein sogenannter Wilder nach einigem Besinnen nach dem oft angeführten Beispiel antwortet: gut ist, wenn man andern die Weiber nimmt, böse, wenn sie mir genommen werden, so ist damit noch gar nicht entschieden, ob hier das sittlich Gute, oder das Angenehme, das Nützliche, das Ehrenvolle gemeint ist. Lubbock führt zum Beweise, dass ein Teil der Polynesier den Unterschied von gut und böse im moralischen Sinne nicht kenne, an, sie hätten dafür gar keine besondern Ausdrücke in ihrer Sprache, und erzählt: einem Missionär, welcher ihnen vergeblich begreiflich zu machen suchte, dass es schlecht sei, seine Mitmenschen zu verzehren, antworteten sie stets mit höchster Naivetät: aber wir versichern, dass es sehr gut ist. Gut schmeckt, wollten sie vielleicht sagen, oder es ist nützlich und heilsam dem Aberglauben, oder süß der Rache gemäß.

Indess, selbst wenn ein Volk keine besondern Ausdrücke für gut und böse im sittlichen Sinne hätte, so wäre das noch kein Beweis, dass es diesen Unterschied nicht kennt. Vielleicht hat überhaupt kein Volk besondere Ausdrücke für das Sittliche, die nicht zugleich für andre relative Beurteilungsarten in Anwendung kämen. Wir selber müssen, wenn wir beim Gebrauch der Worte gut und böse Misverständnisse vermeiden wollen, hinzufügen im sittlichen oder engern Sinne. Und es ist wohl nicht zu zweifeln, dass in allen Sprachen die Ausdrücke, welche ein absolutes Lob bezeichnen, anfänglich für das relative Vorziehen im Gebrauche waren und allmählich erst auf rein sittliche Beziehungen übertragen und dann ausschließlich oder doch vorzugsweise dafür angewendet wurden, wie unser Tugend, d. h. ursprünglich was taugt zu einem besondern Zweck, wie man jetzt noch von

Tugenden eines Pferdes und früher von der Tugend eines Steines sprach; wie edel, ehrlich, fromm u. s. w. Um aber zu sehen, dass sich zunächst die Beurteilungen des Angenehmen und des Nützlichen in den Vordergrund drängen, dazu braucht man nicht bis zu den Naturvölkern zu gehen. »Das Sittliche ist wohl als das wichtigste und schönste Erzeugnis der praktischen Vernunft anzusehen, aber es ist doch weder das einzige noch das früheste. Man blättre im Homer, oder in den Sammlungen alter Sittensprüche; es wird sich bald entdecken, wie dünn die eigentlichen moralischen Sentenzen unter den Maximen gemeiner Klugheit mit eingestreut sind*).

Dass das Sittliche weit später erst hervortritt und sich erst allmählich ganz reinigt von andern Rücksichten, hat seinen Grund, wie wir schon andeuteten, darin, dass die ästhetischen Urteile überhaupt eine Unparteilichkeit und Unbefangenheit voraussetzen, welche dem natürlichen Mechanismus der Vorstellungen zum Teil geradezu entgegengesetzt ist und meist ein absichtliches Zurückhalten einer ungehörigen Einmischung fremdartiger, aber sehr naheliegender Gedanken, Wünsche, Gewohnheiten u. s. w. erfordert.

Tritt nun aber das Sittliche hervor, wenn zunächst auch nur sporadisch und nur in einzelnen Individuen, so beweist

---

*) Herbart, Werke. VI, 353.

Dass es noch viele andre Umstände, namentlich voreilige Verallgemeinerungen gibt, die das Urteil über die sittlichen Begriffe fremder Völker verderben, ist bekannt. Da ist z. B. einem Capitän von einem Fidschiinsulaner höchst undankbar begegnet, folglich, so schließt Büchner (Kraft und Stoff 1876, S. 247), kennen die Fidschiinsulaner Dankbarkeit nicht. Welch eine Moral würde sich als die europäische ergeben, wollte man die Taten und Gesinnungen einzelner Verbrecher als das Normale hinstellen! Mit Recht protestirt ferner Waitz gegen die absprechende Beurteilung, welche Burmeister über den sittlichen Charakter der Neger gibt: »ich habe es öfters versucht, einen Blick in die Seele eines Negers zu tun, aber niemals hat sich das der Mühe verlohnt, nur das Resultat war wertvoll, dass eben nicht viel geistiges Leben im Mohren stecke, und sein ganzes Dichten und Trachten sich um Dinge drehe, die allein auf der untern Stufe menschlicher Zustände sich bewegen.« Burmeister hat eben nur den Neger in der Sclaverei vor Augen, aber nicht den freien.

dies die Möglichkeit, die menschliche Natur zur Sittlichkeit zu bilden, sicherer, als alle Grausamkeiten und Scheußlichkeiten die Unmöglichkeit der Erziehung zur Moralität oder gar die Ungültigkeit der sittlichen Ideen beweisen. Wir möchten hier verallgemeinern, was Waitz von den Indianern sagt: die Beispiele von großmütigen, uneigennützigen Tugenden sind großenteils Ausnahmen von der Regel, aber trotzdem sind sie geeignet, zu zeigen, was der Indianer fähig war zu leisten, was er bewunderte, und welche Ideale den bessern und begabtern Naturen unter ihnen vorschwebten und zum Muster dienten« *).

Im Folgenden gedenken wir nun die Entwicklung der sittlichen Ideen namentlich auf den rückständigen Bildungsstufen zu verfolgen und darzutun, wie das Sittliche sich allmählich von den andern Arten der Beurteilung des Angenehmen und des Nützlichen absondert und einen selbständigen Wert erhält. Wir werden dies tun mit möglichster Berücksichtigung der Art und Weise, wie dieser Process wahrscheinlich psychologisch sich vollzogen hat. Die Idee des Wohlwollens haben wir darum vorangestellt, weil sie sich entwickelt aus den allgemeinsten, natürlichsten Gefühlen der Sympathie, wie sie ihre Wurzel in den ersten menschlichen Gesellungen, nämlich der Familie, haben. Die Ideen der Vollkommenheit, des Rechts und der Billigkeit folgen in der gewöhnlichen Ordnung, die Idee der innern Freiheit steht am Ende, weil sie sich am meisten in das Innere des Menschen zurückzieht. Endlich sollen noch zwei für die Moral sehr wichtige Punkte ins Auge gefasst werden, nämlich der Einfluss der Religion auf dieselbe und die Frage, wiefern der Moral Absolutheit zukommt.

## Die Idee des Wohlwollens.

### A. Sympathie.

Die sympathetischen Gefühle entstehen durch die Warnehmung oder Vergegenwärtigung der Gefühle anderer, sie

*) Th. Waitz: Anthropologie der Naturvölker. III, 171.

sind gewissermaßen deren Nachbilder. Der Anblick der Situation, in welcher sich ein anderer befindet, kann in uns die Vorstellung derselben oder einer ähnlichen Lage und die damit verbundenen Gefühle reproduciren. Die so entstandenen Mitgefühle können stärker oder schwächer als diejenigen sein, durch welche sie erregt werden. Ein Unterschied besteht meist auch darin, dass die Mitgefühle rein geistiger Art sind; selbst dann, wenn wir mit einem körperlich Leidenden sympathisiren, empfinden wir doch das Mitleiden nicht als einen körperlichen Schmerz, sondern als einen geistigen. Im ersten Augenblick freilich, im Affect des Schreckens hat die Empfindung meist eine deutliche Beziehung auf den Körperteil, der am andern getroffen unser Mitgefühl weckt, wir ziehen unwillkürlich die Hand oder den Fuß zurück, wenn wir diese Glieder an einem andern plötzlich getroffen sehen; manche ahmen leise unwillkürlich die Bewegungen des Seiltänzers nach, wenn sie für ihn besorgt sind. Allein diese Beziehung auf die betreffende Körperstelle tritt doch bald zurück und das Mitgefühl bekommt einen rein innerlichen, geistigen Charakter. Der Mitfühlende ist sich dessen wohl bewusst, dass er selbst der Leidende nicht ist und seine eignen Gefühle nur fremde begleiten. Und dieses, wenn schon nicht vollkommen deutliche, Bewusstsein, dass man selbst der Leidende nicht ist, gehört wesentlich zum Begriff der Sympathie. Tritt dies zurück, ist also das Mitgefühl so lebhaft, dass es ein eignes Leiden wird, so hat man es streng genommen nicht mehr mit Mitleiden zu tun. So erzählt H. Meyer von einem gebildeten Manne, der eines Tags bei seinem Nachhausekommen von einem seiner kleinen Kinder dadurch erschreckt worden sei, dass dasselbe gerade bei seinem Eintreten sich einen Finger zwischen der Türe gequetscht habe; im Augenblick des Schreckens habe selbiger einen heftigen Schmerz an der entsprechenden Stelle des gleichen Fingers seines eignen Körpers gefühlt, und dieser Schmerz habe ihn drei Tage lang nicht verlassen*). Des-

*) Cornelius: Wechselwirkung zwischen Leib u. Seele. Halle 1871. S. 81.

gleichen berichtet Reclam von einer Frau, die beim Anblick einer Kreisenden selbst wehenartige Anfälle bekam und sogar Milch absonderte. Das sind allerdings Fälle, wo wie bei den Hallucinationen die Reproduction der betreffenden Gefühle durch besondere Umstände begünstigt gewesen sein muss, aber Ansätze zu ähnlichen wirklichen Schmerzen hat wohl schon jeder zumal im Schreck über einen dem andern plötzlich zugestoßenen Unfall erfahren. Hier ist eigentlich nicht von Mitleid, sondern von wirklichem, eigenem Leide die Rede.

So verhält es sich wohl auch zwischen alten und jungen Tieren in der ersten Zeit kurz nach der Geburt. So wenig es aufgeklärt ist, warum die Tiere dem Instincte gemäß auf gewisse äußere Reize oft höchst zweckmäßig reagiren und zu scheinbar sehr überlegtem Tun veranlasst werden, so wenig lässt sich ein vollgenügender Grund anführen, warum der Vogel sein Nest, die Eier und die Jungen, warum unter den Säugetieren namentlich die Mutter ihre eben geborenen Jungen so ganz wie ein Stück von sich selbst ansieht, dass alles, was diesen geschieht, von der Alten so empfunden wird, als geschähe es ihr selbst. Wir haben es auch hier noch nicht mit der eigentlichen Sympathie zu tun, dazu ist die Zusammengehörigkeit noch zu unmittelbar, das Junge gilt noch nicht als ein selbständiges Wesen, es besteht gewissermaßen eine geistige Identität. Dass diese unmittelbare Zusammengehörigkeit auf dem Brutgeschäft, dem Geburtsact, noch mehr dem Säugegeschäft beruht, ist gewiss und bekannt. Unter Umständen behandeln ja auch tierische Mütter fremde ihnen angelegte Junge ganz wie die eignen. Eine Katze nimmt junge Ratten an, wenn das Anlegen und Saugen gelingt. Eine Katze nahm sogar ein Küchlein an, das man der Wärme wegen unter ihre Jungen gelegt hatte, und führte es auch, als es heranwuchs. Hierbei muss indess vieles zusammenwirken, um ein solches Annehmen möglich zu machen; eine Stute nahm ein fremdes Fohlen erst an, als man diesem die Haut des eignen gestorbenen Fohlens umgelegt hatte. Auch Vögel nehmen keineswegs immer fremde Junge, auch

wenn sie von derselben Art sind, an. Dagegen besteht wieder ein eigentümliches Band der Sympathie zwischen gewissen kleinen Singvögeln, namentlich der Bachstelze und dem jungen Kukuk, auf dessen Ruf die erstere oft mehr als auf den der eignen Jungen reagirt.

Jemehr die Jungen heranwachsen, umsomehr lockert sich die unmittelbare Zusammengehörigkeit. Diese Lockerung geht von beiden Teilen aus, die Jungen machen sich als besondere Wesen, namentlich durch ihre selbständige Bewegung geltend, bei den Säugetiermüttern ist meist der Zeitpunkt, wenn die Milch zurückgeht, entscheidend, hier tritt mit einem Male Entfremdung ein, die alte Hündin beißt dann die Jungen von dem gemeinsamen Fressen weg. Nun kann aber durch Gewöhnung eine Sympathie, wenn auch anderer Art, fortbestehen, wie solche ja auch zwischen Tieren, welche der Abstammung, ja auch der Art nach einander fremd sind, herbeigeführt werden kann. So spricht man wohl von Freundschaften zwischen Hunden oder Pferden u. s. w. Hier erst, wo eine Scheidung der Individuen eingetreten ist, kann von Mitgefühl die Rede sein, sofern man diese Art der Gefühle mit diesem von menschlichen Gefühlen hergenommenen Ausdruck bezeichnen will. Fremde Gefühle finden in diesen Fällen ihr Nachbild in dem andern Tiere, werden aber nicht geradezu als die eigenen empfunden. An derartigen Mitgefühlen fehlt es nun unter den Tieren, namentlich den Nage- und Heerdentieren nicht. Während Hühner und Tauben kranke und schwache Exemplare töten, hat man Beispiele, wie unter den Nagern, z. B. Ratten, blinde und hülflose von andern gefüttert werden. Es wäre interessant, wenn festgestellt werden könnte, ob männliche und weibliche Individuen derartigen Gefühlen gleich zugänglich sind. Wäre dies mehr bei den weiblichen der Fall, so wäre zu vermuten, dass die Beschäftigung mit den eigenen Jungen eine Art Schule des Mitgefühls sei. Man hätte anzunehmen, dass in dem weiblichen Tiere durch Klagerufe eines Tieres seiner Gattung Zustände reproducirt werden, die mit den Lauten

und Geberden der eignen Jungen verbunden waren, und auf welche es damals sympathisch reagirte.

Bei den Affen hat man indess Beispiele sehr lebhafter Mitgefühle gerade auch von Seiten der Männchen, namentlich des Leitetiers. Dies hängt wohl mit dem Leben der Heerdentiere zusammen, indem hier eine Verschmelzung des Leitetieres mit jedem einzelnen Tiere der Heerde stattfindet, sodass das Leitetier sich ohne weiteres von dem, was die Heerde oder ein Glied derselben trifft, mitgetroffen fühlt.

Bei Tieren, welche wie die Ameisen und Bienen in einem streng einheitlich gegliederten Stocke zusammenleben, ist ohne Zweifel die Verschmelzung der Individuen mit einander und mit dem Ganzen noch viel enger, hier ist jedenfalls die Verbindung nicht weniger innig, als wie sie in den ersten Tagen nach der Geburt zwischen Alten und Jungen der höhern Tiere besteht. Ameisen wie auch Bienen von demselben Stocke erkennen einander noch nach Monaten und unbedenklich opfert sich das einzelne Glied für das Ganze auf. Von Mitgefühlen ist gleichwohl hier noch weniger die Rede als oben, denn wir haben es hierbei ohne Zweifel mit einer unmittelbaren Zusammengehörigkeit, sozusagen einer geistigen Identität zu tun.

Ein derartiges unmittelbares Sich-Eins-Fühlen mit andern ist unter Menschen wohl nicht anzutreffen. Mag immerhin das Band zwischen der Mutter und dem Neugeborenen sehr eng sein, und letzteres als das eigne Fleisch und Blut angesehen werden, es gilt doch immer als ein Wesen für sich, ein anderes; das Mitgefühl, so unmittelbar es sich einstellen mag, bezieht sich von Anfang an auf etwas, was zwar zum eigenen Ich gehört, aber doch das Ich nicht selbst ist. Bei den Tieren waltet hier ein blinder Trieb, der nicht überwunden werden kann. Es gibt ja freilich Beispiele, wo Katzen, namentlich solche, denen die Milch fehlt, oder Schweine, die öfters Ratten gefressen haben, den eignen Wurf auffressen, und zwar jedesmal, wenn sie nicht daran gehindert werden. Dies beruht aber wohl auf einer Verwechslung der jungen Katzen mit Mäusen und der jungen

Schweine mit Ratten. Hingegen ist die Kindesliebe bei menschlichen Müttern keineswegs ein blinder Trieb, der ausnahmslos seine Befriedigung verlangte. Es ist bekannt, wie nicht allein Väter ihre absolute Gewalt über Leben und Tod der Kinder geltend machen oder machten, sondern dass sich auch die Mütter nicht selten der eignen Kinder zu entledigen wissen, sowohl unter Natur- als Culturvölkern.

Es soll natürlich nicht geleugnet werden, dass schon die Natur ein Band der Sympathie zwischen der Mutter und dem Neugeborenen knüpft, allein dieses Band bedarf gar sehr der Pflege. Die weitere beständige Beschäftigung, der Umgang mit dem Kinde, namentlich das Stillen, die Hülflosigkeit desselben, das genaue Verständnis der wenigen Bedürfnisse desselben und deren leichte Befriedigung — dies und noch manches andre bewirkt, dass die Mutter das Kind immermehr zu ihrem eignen Ich rechnet und sich nicht mehr ohne dasselbe denken kann. Hier ist der eigentliche Boden für die Mitgefühle. Denn einmal bezieht die Mutter oder Pflegerin das Kind ganz auf ihr eignes Ich, und zum andern wird es doch als eine besondere Person angesehen. Außerdem sind die wenigen Bedürfnisse des Kindes leicht zu verstehen und zu befriedigen. Es ist ersichtlich, wie gerade die lange Jugend und Hülflosigkeit des menschlichen Kindes das innige Verwachsen und Einanderverstehen befördern muss. Nun ist freilich im Naturzustande, zumal in den Tropen, die Hülflosigkeit des Kindes bei weitem nicht so lang andauernd als bei uns; der dreijährige Indianer wusste sich bereits selbständig auf dem Pferde zu bewegen, wie noch jetzt der dreijährige Gaucho in den Pampas von Südamerika; selbst in dem cultivirten Egypten rechnet Diodorus Siculus, dass ein Kind zum Manne zu erziehen den Eltern nicht mehr als 20 Drachmen (5 Thaler) kostete. Dagegen werden bei den Naturvölkern die Kinder wieder länger als bei uns gesäugt, und wenn auch die Mütter dabei nicht so ausschließlich mit dem Säugling beschäftigt sind, als unsre Frauen, so sind sie doch veranlasst, sich immer von neuem mit dem Kinde abzugeben.

In gewisser Weise kann man sagen, das Mitgefühl der Mutter mit dem Kinde ist ursprünglich aus einer Art von Selbstgefühl entstanden, sofern das Kind als eine Erweiterung des Ichs der Mutter gilt; und eben darauf beruht auch zunächst das Band, welches den Vater mit seiner Familie verbindet. Er rechnet zu sich als die Seinigen Weib und Kind*), und wir finden kaum ein Volk, wo nicht der Vater sich als das Haupt der Familie betrachtete und meist auch die Pflicht fühlte, die Seinigen zu versorgen und zu verteidigen.

Das Wachsen und Gedeihen der sympathetischen Gefühle zwischen den Familiengliedern hängt im weitern von gar vielen verschiedenen Bedingungen ab; namentlich ob die Frau einigermaßen gleiche Beschäftigung mit dem Manne hat. Ist dies nicht der Fall, wie bei den Jagdvölkern, dann fehlt der für das Zustandekommen der Mitgefühle so notwendige gemeinsame Gedanken-, Vorstellungs- und Wirkungskreis. Der Mann sympathisirt nicht mit der Frau und nur wenig mit den zunächst zur Mutter gerechneten Kindern, bis die Söhne heranwachsen und an den Tätigkeiten des Vaters teilnehmen. Desgleichen wirkt Polygamie oder leichte Lösbarkeit der Ehen den Mitgefühlen entgegen, erstere auch insofern, als sie fast nirgends Geschwisterliebe aufkommen lässt, indem der Bruder im Bruder nur den Rivalen erblickt**).

Immerhin ist aber das Verhältnis der Familienglieder zu einander eine reiche Quelle stets sich erneuernder Mitgefühle gewesen. Das Verkaufen der eignen Kinder in die Sclaverei, ist zumeist erst Folge der Entartung im Umgang mit weißen Sclavenhändlern an der Küste***). Bei den Chinesen ist die Verehrung der Eltern sogar zum Cultus, man möchte sagen zu dem einzigen Cultus, geworden. Die Indianer nennen Gott und den Präsidenten der vereinigten Staaten aus Ehrerbietung Großvater, reden von den eignen Eltern stets im

*) S. diese Zeitschrift. Bd. XI, S. 78.
**) Peschel: Völkerkunde. Leipzig, 1874. S. 231.
***) Waitz a. a. O. II, 23.

Plural*). Blutige Kriege sind unter ihnen geführt worden, wer das Recht hätte, angeredet zu werden Großväter, Onkel, jüngere Brüder**). Die Mandingo-Neger hegen eine besondere Verehrung gegen die Mutter, bei deren Tränen sie schwören***). Als besonders feine sittliche Züge der Fidschiinsulaner berichtet Gerland die Sitte, dass bei der Hochzeit die Freunde des Bräutigams der Braut kleine Geschenke darbringen. Dies heißt bei ihnen das »Tränenabtrocknen« †). Die Braut soll über das Scheiden aus dem Elternhause getröstet werden, wo es ihr also wohlergangen sein muss. Auf Australien wird Liebling mit demselben Worte bezeichnet, das eigentlich jüngerer Bruder bedeutet ††). Und Beispiele zarter und aufopfernder Eltern- und Kindesliebe lassen sich wohl unter fast allen Völkern finden †††).

Mit diesen Andeutungen eines liebevollen Familiensinnes steht nun auch das Töten der Alten und Schwachen nicht in Widerspruch. Sich der Alten und Schwachen gewaltsamer Weise zu entledigen, finden wir als Sitte oder doch gewesene Sitte fast unter allen Völkern. Es ist aber sogleich im voraus zu bemerken, dass dieser gewaltsame Tod weder aus Uebelwollen begangen, noch als ein zugefügtes Uebel angesehen wurde. Von den Römern berichtet Cicero, sexagenarios de ponte dejiciebant §). Grimm weist diese Sitte als durch ganz Alt-Germanien bestehend nach §§). Die Alten bestanden selbst auf den Tod und wurde er ihnen versagt, stürzten sie sich von einem Felsen herab. Bei den alten Preußen musste der älteste Sohn dem Vater den Liebesdienst des Totschlagens erweisen. Der sich tötende Herr nahm

*) Klemm: Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit. 1844. II, 91.

**) Waitz, III, 22 und Peschel a. a. O. 242.

***) Peschel a. a. O. 514.

†) Waitz: Anthropologie, fortgesetzt von Gerland VI, 632.

††) Waitz VI, 756.

†††) Beispiele von den Indianern s. Waitz III, 114 ff.

§) Cic. pro Sexto Rosc. 35.

§§) Grimm: Deutsche Rechtsaltertümer. 1828. S. 486—489. Aehnliche Sitten auf den Fidschiinseln s. bei M. Müller. Essays I, 57 f.

zum Lohne treuen Dienstes bewährte Sclaven mit, die so in den Herrenhimmel gelangten. Die Scinghili oder Zauberer auf Congo standen unter einem Ganga Chitorne (Herr der Erde) benannten Haupte, welches so hochgeachtet wurde, dass es nicht eines natürlichen Todes sterben durfte; im Alter ließ es sich erdrosseln und benannte mit dem letzten Atemzuge seinen Nachfolger*). Nur ein Beispiel statt sehr vieler anderer, die sich in dieser Beziehung beibringen ließen, möge noch erwähnt werden, welches zugleich recht deutlich zeigt, wie das Töten der Alten in der bestimmten Absicht geschieht, dem zu mordenden eine Wohltat zu erzeigen. Die Chippewae-Indianer am obern See ziehen den Tod einem kraftlosen Alter vor. Sobald der Vater seine Untüchtigkeit zur Jagd merkt, trägt er darauf an, sein Klima zu wechseln, d. h. getötet zu werden, und der Sohn wird sein Scharfrichter. Wenn ein Alter nicht selbst darauf anträgt, so schlägt man ihm vor, entweder versehen mit Kahn, Ruder, Pfeil, Bogen und Trinkgeschirr sich auf eine einsame Insel aussetzen zu lassen, oder den Tod nach den Gesetzen des Landes mutig zu erdulden. Findet das letztere statt, so wird ein Schwitzhaus gebaut und, während der Alte sich der vorbereitenden Prüfung unterwirft, freut sich die Familie, dass der Herr des Lebens ihnen verliehen hat zu wissen, wie sie mit den Bejahrten und Unvermögenden handeln und sie in eine bessere Welt schicken sollen, wo sie verjüngt werden, um aufs neue mit jugendlicher Kraft zu jagen. Dann rauchen sie die Friedenspfeife, essen Hundefleisch und Bärenfett und singen den Heilgesang: der Herr des Lebens gibt Mut, es ist wahr, alle Indianer wissen, dass er uns liebt, und wir übergeben ihm unsern Vater, damit er sich verjüngt fühle und in einem andern Lande im Stande sei, zu jagen. Der älteste Sohn gibt darauf dem Vater mit dem Tomahak den Todesstreich**).

---

*) Bastian: Rechtsverhältnisse bei den verschiedenen Völkern der Erde. 1872. S. 95.

**) Klemm a. a. O. II, 102.

Man hat solche Beispiele oft benutzt, um zu zeigen, dass Kindesliebe nicht allgemein sei; auch Bastian macht dies Argument geltend zu erweisen, das Gute sei nicht angeboren*). Er fügt aber sogleich berichtigend hinzu, dass dies Töten geschehe, um wohlzutun, und teilt eine ganze Reihe von Beispielen mit. Damit ist aber gerade das Gegenteil erwiesen, nämlich das Vorhandensein der Kindesliebe, die ja doch in der Absicht, den Eltern wohlzutun, besteht. Sicherlich fordert der Anblick des hülflosen Alters zumal im Naturstande, wo wie bei Jagd- und Hirtenvölkern eine Abwartung kaum möglich ist, das Mitleid heraus, und was vielleicht (!) anfangs Rohheit war, welche die Alten nicht mehr pflegen wollte, sondern sie tötete, ward dann als Wohltat ausgeübt und als solche empfunden.

Einem gleichen harten Schicksal, aber aus demselben wohlwollenden Motiv, unterliegen auch unter Umständen Kinder und Kranke. Glaubten die Germanen von einem Kinde bestimmt voraus zu wissen, dass sein Leben ein unglückliches sein werde, waren z. B. die Eltern in schweren Nahrungssorgen, war das Kind krüppelhaft, nicht vollsinnig, durfte es als unehrliches kein freies Leben führen, lag wie bei Zwillingen und Drillingen der Verdacht unehelicher Zeugung vor, war es an einem Unglückstage geboren, oder war ihm Unheil verkündet, so meinten sie ihm viel Leid zu ersparen, wenn sie es töteten**). Die Araber vor Mohammed begruben häufig neugeborene Mädchen lebendig, um deren Ehre nicht aufs Spiel zu setzen bei den unaufhörlichen Fehden und Raubzügen***). Indianische Eltern töten nicht selten die neugeborenen Töchter, um ihnen das traurige Loos zu ersparen, dem dort die Frauen unterworfen sind†). Aus Liebe zu dem noch ungeborenen Geschlechte verbanden sich viele amerikanische Stämme unter dem unerträglichen Drucke der Spanier, keine Kinder mehr zu zeugen oder den künst-

*) Bastian: der Mensch in der Geschichte. Leipzig 1860. III, 281.
**) Grimm a. a. O.
***) Klemm a. a. O. IV, 155.
†) Waitz III, 103.

lichen Abortus auszuüben*). Die Bewohner von Congo töteten ihre unheilbaren Kranken: c'est — disent-ils — pour épargner les douleurs de l'agonie oder pour les arracher à la douleur**). Die Art der Behandlung der Kranken ist meist nicht maßgebend für die Gesinnung der Pfleger; denn Krankheit wird von den Naturvölkern fast ausnahmslos für Behexung angesehen, und die grausamen Proceduren, welche dort oft mit den Kranken vorgenommen werden, sind vom Aberglauben eingegeben, werden aber immer ausgeübt in der Absicht zu helfen. Wie hart erscheint es uns, wenn einem Kranken kein Schlaf gegönnt wird! Die Tscherkessen glauben aber, der Schlaf schade den Kranken, darum finden sich bei solchen die Nachbarn ein, singen, tanzen, zechen, lärmen, um den Schlaf zu verscheuchen; schläft der Kranke dennoch ein, wird er mit Wasser bespritzt***). Und welche grausamen Curen wendet nicht noch heutzutage der Aberglaube unter uns an, um Krankheiten zu beseitigen!

Um nun derartige Fälle richtig zu beurteilen, hat man zunächst ganz abzusehen von unsern Begriffen, hinsichtlich des Tötens insbesondere zu erwägen, dass Naturvölker den Tod mit ganz andern Augen betrachten als wir. »Die bei den civilisirten Völkern so mächtige Todesfurcht folgt aus den complicirten Beziehungen, die ihr Geist in der Außenwelt eingegangen ist, wo überall Verbindungen geknüpft sind, die noch ihrer ausgleichenden Erfüllung harren, so dass gleichsam das Bewusstsein den gewaltsamen Eingriff fürchtet, der alle seine Arbeiten zerstören würde, da sie noch nicht genug fortgeschritten sind, um als abgeschlossen betrachtet zu werden. Der von den wilden Völkern auf so leichte Veranlassung hin begangene Selbstmord steht unsern Ideen nur deshalb so fremd und fern, weil in unsern complicirten Verhältnissen nur selten der Fall eintritt, wo der Mensch sich gänzlich isolirt von jeder Anregung und der hoffnungslosesten Ver-

*) Waitz IV, 187 und 332.

**) Helvetius. De l'esprit II, 13.

***) Klemm IV, 34.

zweiflung sich hingegeben fühlt*).« Die Beute einer solchen Verzweiflung wird der Naturmensch um so leichter, je mehr er fast ausschließlich von augenblicklichen Impulsen zum Handeln veranlasst wird; eine, wie wir wissen, bald vorübergehende Verstimmung macht ihn völlig gleichgültig gegen das Leben. Peschel führt sehr viele Beispiele an, wo ganze Völkerschaften, namentlich in Verdruss über die Quälereien von Seiten der Europäer, sich massenweise den Tod gaben, sie wollten lieber nicht leben, als ein Leben führen, welches nicht wert ist gelebt zu werden**). Auf Madagaskar herscht ab und zu eine wahre Selbstmordmanie, wo sich die Leute bei der geringsten Ungelegenheit das Leben nehmen, indem sie sich tanzend von einem Felsen herabstürzen***). Unter den Cherokee-Indianern töteten sich viele aus Verdruss über die Entstellung durch die Blattern†). Indianische Knaben und Mädchen sollen oft bei geringen Verweisen von Seiten der Mutter sich ins Wasser stürzen. In Indien lassen sich die Menschen in der Blüte ihres Lebens massenweise von den Wagen des Joggernath zermalmen; kann der Kläger sonst keine Hülfe erlangen, hungert er sich vor der Türe des Richters zu Tode; der Philosoph geht, wenn er meint genug gelernt zu haben, ruhig in den Ganges, um am andern Ufer des Daseins anzulangen††).

Wo also das eigne Leben so gering geachtet wird, kann auch das des andern nicht hoch angeschlagen werden. Darum lobt selbst Plato den Asklepios und seine Söhne, dass sie nur die Kräftigen mit kräftigen Arzneien geheilt, sich aber gehütet hätten, den Siechen ihr Siechtum lang zu machen†††). Kommt nun gar noch der felsenfeste Glaube an ein jenseitiges, verklärtes Leben hinzu, so sind jene Völker, welche unter

---

*) Bastian: der Mensch in der Geschichte III, 290, s. auch diese Zeitschrift XI, 47.

**) Peschel: Völkerkunde 150 ff.

***) Chronicle of the London-Missionary-Society. October 1878.

†) Waitz III, 102.

††) M. Müller: Essays 1869, I, 56.

†††) Plato. Republ. III, 408.

gewissen Umständen die Alten, Schwachen und Kinder töteten, gewiss nicht des Mangels an Liebe zu zeihen. Im Gegenteil. Man möchte sagen, das bloße Mitleiden ist hier überwunden und zu wirklichem, überlegtem Wohlwollen geworden. Das gewaltsame Töten forderte ohne Zweifel das Mitleiden heraus und machte den Gedanken der Schonung rege, es musste erst noch die Reflexion hinzukommen, welche erwog, welches Uebel, ob getötet werden oder hülflos leben, das kleinere sei; man musste wohl erst die augenblicklichen Regungen des Mitleids mit den zu Tötenden überwinden und allein das wahre Wohl derselben ins Auge fassen. Es mag ja sein, dass oft auch der bloße Eigennutz, welcher der Pflege überhoben zu sein wünschte, zu der Tat anspornte; den oben mitgeteilten Reden der Chippewae's aber hört man es an, hier geschah es aus wirklichem Wohlwollen, welches es erst selbst über sich gewinnen musste, die Grausamkeit zu begehen *).

Wir haben aus dem Familienleben einige Züge hervorgehoben, welche zeigen, dass die Familie die natürlichste Quelle der Mitgefühle sei. Gewiss lassen sich viele andere Fälle anführen, in denen gerade da das Mitgefühl gefehlt hat, wo man es am meisten erwarten sollte. Indess Mangel an Sympathie, also Eigennutz und Geltendmachen des eigenen

---

*) Es mag hier eine kurze Bemerkung über das Schicksal der Verwachsenen Platz finden. Zumeist wurden krüppelhafte Kinder bald nach der Geburt getötet. Hingegen pflegen die Neger vor solchen eine abergläubische Scheu zu hegen und sie darum gut zu versorgen. (Waitz II, 181). Sehr alt ist ferner die auch heute noch hie und da bestehende Sitte, aus der Zahl der Buckligen und Verwachsenen Kutscher und Diener für vornehme Herschaften zu wählen: so war es bei den Sybariten zur Zeit des Pythagoras und bei den Egyptern, desgleichen hielten sich die altmexikanischen Könige (Waitz IV, 90) und die Häuptlinge der Fidschiinseln gern Bucklige zum Vergnügen, zu einer Art von Hofnarren, die oft erst in der Jugend zu diesem Zwecke verstümmelt wurden (Waitz VI, 626). Im alten Peru wurden Krüppel wohl geschont, da sie aber zur Arbeit untüchtig waren und doch nicht ganz müßig sein sollten, mussten sie jährlich eine Abgabe, bestehend in einigen Säckchen voll gefangenen Ungeziefers, abliefern. (Waitz IV).

Ich erfordert kaum eine psychologische Erklärung, das ist meist das Natürlichste und das dem rohen psychologischen Mechanismus zunächst Entsprechende. Wenn aber dieser natürliche Egoismus überwunden wird, das verdient Beachtung; und ein einziger Fall selbstlosen Wohlwollens beweist für die Bildsamkeit der menschlichen Natur mehr, als alle Fälle des wilden Egoismus dagegen. Nun ist ja freilich Mitleid noch weit entfernt, reines Wohlwollen zu sein; ist doch die Sympathie im Grunde nur eine feinere Form des Egoismus, sofern der Andre zu dem eignen Ich gerechnet wird; allein es ist ebenso bekannt, dass die natürlichen Mitgefühle in den meisten Fällen der Boden sind, auf welchem dann das reine Wohlwollen erwächst und gedeiht. »Psychologisch betrachtet fließt der Zustand der Teilname in den Zustand des Wohlwollens über, ohne eine feste Grenzscheidung blicken zu lassen. Die unwillkürliche Nachahmung der fremden Empfindung (die Sympathie) geht, häufig wenigstens, voran; es erhebt sich alsdann ganz allmählich die Unterscheidung, dass es ein anderer sei, welcher zuerst empfand; so sondert sich der Nachempfindende los von jenem, es sondert sich von der Auffassung des fremden Willens der einstimmende eigne Wille, die Glieder des Verhältnisses treten auseinander; und erst indem sie reiner und reiner auseinander treten, verwandelt sich mehr und mehr die Sympathie in Güte *).«

Eine andere reiche Quelle zunächst der Mitgefühle und dann des Wohlwollens finden wir in den Genossenschaften, welche bei vielen Völkern sich gebildet haben. So schließen sich unter den Kaffern die Knaben, welche zusammen beschnitten werden, zu einer festen Gesellschaft zusammen, der es nicht an Gemeingeist und einer Art gegenseitiger Erziehung fehlt **). Unter den Tscherkessen bestehen gewisse Verbrüderungen solcher, die sich freiwillig zusammentun unter einem Oberhaupt, das sie sich selbst wählen.

*) Herbart VIII, 43.
**) Waitz II, 390.

Grundsatz dieser Genossenschaften, welche gewöhnlich nicht unter 20 Mitgliedern zählen, ist, dass einer für alle und alle für einen stehen. Die Genossen helfen z. B. die Strafe zu tragen, wenn sie für den einzelnen zu schwer ist, Frau und Kinder dessen zu ernähren, der sie hinterlässt, den Brautpreis zu bezahlen, einander auf Reisen zu beherbergen u. s. w. Die Glieder gelten untereinander als blutsverwant und dürfen darum auch nicht untereinander heiraten*). Unter den Germanen schlossen sich gleichfalls freie Männer zu besondern Rechtsgenossenschaften zusammen. Hier hatte dann der einzelne Recht und Frieden. Die engste Gemeinschaft solcher Verbände bestand unter den Angelsachsen, wo je 10 Männer unter einem Vorstande sich zusammenschlossen und jeder für den andern bürgte**).

Derartige Genossenschaften, zu denen man auch in gewisser Hinsicht den Pythagoreischen Bund u. a. zählen könnte, waren ja zunächst wohl im eigenen Interesse geschlossen, der einzelne sorgte auf solche Weise am besten für sich selbst. Aber es konnte nicht ausbleiben, dass zwischen Menschen, die so, wenn auch zunächst aus einer gewissen Notwendigkeit, Freude und Leid den größten Teil des Lebens miteinander teilten, und ganz so gegeneinander handelten, als treibe sie einzig und allein das freie Wohlwollen, auch ganz von selbst Sympathie und darauf Wohlwollen entstand, selbst wenn es im Anfang nicht vorhanden war; wenigstens waren hier die Verhältnisse zu dessen Entstehung überaus günstig.

Hingegen hat der Mensch viel Schwierigkeiten zu überwinden, wenn es gilt, das Wohlwollen auf Fremde zu übertragen. Hier heißt es zunächst meist *homo homini ignoto lupus est.*

## B. Antipathie.

Die menschliche Familie auch in ihren primitivsten Zuständen ist nicht ohne Eigentum zu denken. Weib, Kind,

*) Klemm III, 61.

**) Grimm a. a. O. 291.

Hütte, Gerät, Waffen bilden das Eigentum des Mannes. Dies alles ist mit seinem Ich auf das innigste verschmolzen. Jedes dieser Stücke, wenn es fehlt, wird vermisst, und sein Fehlen stört das gewohnte, geistige Gleichgewicht. Zumal jeder gewaltsame Eingriff, jeder Angriff auf das, was der Mensch zu seinem Ich rechnet, weckt Zorn und Streit. Verdeutlichen wir uns dies der Einfachheit wegen an den Tieren.

Auch die Tiere besitzen in gewissem Sinne Eigentum, der Vogel sein Nest, die Alten ihre Jungen, das Raubtier sein Jagdrevier. Ist dieser Kreis von Vorstellungen so abgeschlossen, dass das Tier das Fremde als solches unterscheidet, so übt dann das Neue, wenn es sich unmittelbar der sinnlichen Warnehmung darbietet, einen hemmenden Einfluss auf die ältern Vorstellungen. Sind der letztern nur wenige vorhanden, oder sind sie nur schwach miteinander verbunden, hat sich also noch keine herschende Vorstellungsmasse gebildet, so weichen die alten leicht den neuen, welche mit der Stärke der sinnlichen Warnehmung auftreten. In diesem Falle haben wir das Phänomen der Furcht, die alten Vorstellungen weichen den neuen, ohne erheblichen Widerstand zu leisten, und mit ihnen flieht das Blut in die großen Gefäße, das vegetative Leben, die Ernährung erleidet damit eine Hemmung. So verhält es sich beispielsweise bei der Katze. Anders beim Hunde. Einmal ist hier der Kreis der Vorstellungen, welche die herschenden sind, größer, zum andern ist die Verbindung unter den Vorstellungen fester; der Störung des Gleichgewichts durch das Neue tritt also sogleich ein stärkerer Widerstand entgegen. Die ältern Vorstellungen sollten weichen, sollten aus den bisherigen Verbindungen treten, aber die alte Verbindung ist zu innig, es erfolgt ein Conflict des Alten mit dem Neuen, in diesem Falle als Folge der Zorn, welchen der Hund dem Fremden durch Bellen verkündet. Dass hier viel auf der leiblichen Disposition, insbesondere auf dem Zusammenhang des Nerven- und Gefäßsystems beruht, ist gewiss, aber zunächst ist der geschilderte Vorgang ein psychisches Phänomen. Der Hund an und für sich, seiner leiblichen Natur nach ist nicht unter allen Umständen zornig

bei dem Eintreten von neuen Vorstellungen. Ganz junge Hunde, in welchen sich noch nicht ein bestimmter alter Vorstellungskreis im obigen Sinne gebildet hat, sind nicht zornig oder wachsam, wie man es nennt. Die Hunde der Eskimos und Kamschadalen auch nicht, sie bellen den Fremden nicht an, sondern weichen vor ihm feige zurück. Sie sind aber auch nicht ihrem Herrn anhänglich, sind überhaupt nicht an menschliche Gesellschaft gewöhnt, sondern bringen ihr Leben, wenn sie nicht zum Ziehen gebraucht werden, teils in finstern Gruben zu, teils sich selber überlassen im Freien, sich Nahrung zu suchen*). Desgleichen sind die herrenlosen Hunde des Morgenlandes feige. Hier sind also keine festen, umfassenden, herschenden Vorstellungen vorhanden; wie auch bei unsern Hunden, wenn sie sich an ganz fremden Orten befinden, der Zorn der Furcht Platz macht. Andererseits kann auch der Zorn im Hunde dadurch ausbleiben, dass die alten Vorstellungen zu mannichfaltig und reich sind; wenn sich ihm sehr häufig Neues darbot und in irgend einer Weise in das Gleichgewicht einging, dann gibt es innerhalb gewisser Grenzen für ihn nichts absolut Neues und Störendes mehr. Die sehr klugen Hunde, die nach ihrer Art die Welt kennen, sind weniger zornig, als das kleine Völkchen, welches den Ofen nicht weit verließ. Wiederum aber kann auch die Katze zornig werden, wo sie der Gefahr nicht ausweichen kann oder durch ihre Jungen an einen bestimmten Ort gebannt ist, also die Vorstellungen nicht weichen können, sondern Widerstand leisten müssen.

Dass nun bei dem Hunde die herschenden Vorstellungen reicher und fester verknüpft sind, als bei der Katze, liegt in der leiblichen Organisation, die es im Hunde gestattet, dass die Vorstellungen nach größeren Resten mit einander verschmelzen und sich überhaupt mehr nach ihren eignen Kräften verbinden und hemmen, während die geistige Ent-

*) Klemm II, 280.

wicklung der Katze vielmehr von der leiblichen Entwicklung determinirt wird*).

Ungleich mehr als im Hunde tritt der körperliche Einfluss in dieser Beziehung im Menschen zurück und gestattet den Vorstellungen, nach ihren eignen Kräften aufeinander zu wirken. Auch auf den niedrigsten Culturstufen bildet sich im Menschen — abgesehen von besondern Krankheiten —, ein Ich aus, also eine verhältnismäßig weitverzweigte, compacte Vorstellungsmasse, auf welche alle andern Vorstellungen bezogen werden. Weil nun auf den niedern Culturstufen noch gar vieles, was wir als für das Ich unwesentlich ansehen, mit ihm wesentlich verbunden ist, wie Leib, Umgebung, Eigentum, Stand u. s. w., so pflegt dort noch häufiger, als bei uns, mit jeder Störung des Gewohnten eine unmittelbare Depression des Ich verbunden zu sein**). Wird aber das Ich oder die mit ihm eng verbundene Vorstellungsmasse gehemmt, so geschieht dies auch nur, indem jenes der Hemmung widerstrebt. Die Kraft dieses Widerstrebens hängt ab einmal von der Stärke des Ich, d. h. von der Menge und dem Grade der Verschmelzung derjenigen Vorstellungen, in welchen das Ich seinen Sitz hat, zum andern von der körperlichen Disposition, welche diesen Widerstand unterstützen, aber auch schwächen kann. Letzteres, sahen wir, hat bei der Katze insgemein statt, während die Organisation des Hundes dem Beharren und Widerstreben der alten Vorstellungen günstig ist.

Bei den Menschen ist die natürliche Disposition überaus verschieden, sie neigt bei dem einen, namentlich dem weiblichen Geschlecht, mehr zur Furcht, bei dem Manne mehr zum Zorn. Außerdem beruht das Ich des Mannes auf viel weiter verzweigten und festern Verbindungen der Vorstellungen, ihm gehört Weib, Kind und Eigentum. Er wird also verletzt, wenn das Seinige angetastet wird, oder ein Fremder

*) Ueber Katze und Hund s. Herbart X, 390, und Cornelius: Ueber die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. 1871. S. 103.

**) S. diese Zeitschrift XI, 44 ff.

in sein Eigentum einbricht. So ist es natürlich, dass der Mann bei jeder namentlich gewaltsamen Störung des Gleichgewichts seines Vorstellungskreises sehr leicht zum Zorn gereizt wird.

Hiernach steht zu erwarten, dass der Fremde schon als solcher für einen Feind angesehen wird. Der Fremde ist Störer des Gewohnten auch ohne es zu wollen. Und manches deutet darauf hin, dass Plautus recht hat: *homo homini ignoto lupus est.* Bekanntlich soll *hostis* ursprünglich nur Fremder bedeuten. Desgleichen berichtet Bastian, dass bei den Waknafi das Wort Orlmagnati beides zugleich bezeichne, einen Fremden und einen Feind*). Ferner wäre dahin zu rechnen so mancher feindseliger Empfang der Europäer von Seiten der Naturvölker. Allein so ohne weiteres ist es doch nicht richtig, dass überall fremd gleichbedeutend sei mit feind. Dies feindselige Verhalten, welches Europäern zumal an den Küsten entgegentritt, hat meist in dem vorangegangenen feindseligen Verhalten der Fremden gegen die Eingeborenen seinen Grund. Erst in Folge schlimmer Erfahrungen ist ihnen der Fremde zum Feinde geworden. Hingegen scheinen sich fast sämmtliche Naturvölker, wo sie zum ersten Male mit Fremden zusammentrafen, eher zutraulich und neugierig gezeigt zu haben. Und bei näherer Ueberlegung ist das auch sehr erklärlich. Schon am Hunde sahen wir, wie er durch die Menge, die Verschiedenartigkeit und den häufigen Wechsel der Vorstellungen aufhören kann, zornig zu sein, weil eben das Neue nicht mehr ganz neu ist und also nicht mehr stört. Bei dem Menschen ist dies noch bei weitem mehr der Fall: ihn treffen wir fast nirgends familienweise gänzlich abgeschlossen, fast immer sind die einzelnen Familien zu größern Verbänden verknüpft. Das bringt viel Wechsel und Mannichfaltigkeit in den Verkehr, nicht allein mit den Stammesgenossen, sondern auch mit ganz Fremden. Mag also immerhin die erste Empfindung beim Anblick eines Fremden eine dem Zorne nahe verwante gewesen sein, die öfters gemachte Er-

*) Bastian: der Mensch in der Geschichte 1860. I, 219.

fahrung, dass in Wirklichkeit der Fremde sich nicht immer feindlich benimmt, kann nicht ausbleiben. Außerdem wirkt hier der Reiz der Neuheit mit. Selbst ein zorniger Hund kommt, wenn der Affect vorüber ist, an den Fremden heran. Das Neue nun, was fremde Personen einander zeigen und wodurch sie sich im ersten Augenblick schrecken, ist doch niemals etwas absolut und in allen Beziehungen Neues. Selbst am Culturmenschen erblickt der Naturmensch so vieles, was er kennt, versteht, was appercipirt wird. Gerade die Mischung des Neuen mit dem Bekannten spannt die Apperception und erweckt dadurch das Interesse, welches unter solchen Umständen den Reiz der Neuheit ausmacht. Diese Neugier wird in vielen Fällen den ersten Schrecken und die Störung des Gewohnten aufheben. Erst wenn die Fremden sich als Feinde bewiesen haben, pflegen sie auch als solche angesehen und behandelt zu werden; und dann überträgt sich leicht die feindselige Gesinnung auf alle Fremde, indem jeder Fremde die schlimmen Erfahrungen, die man mit andern machte, reproducirt und so ähnliche Erwartungen veranlasst, also Verdacht gegen sich erregt.

An Feindseligkeiten unter den verschiedenen Stämmen fehlt es nun bekanntlich nicht. Namentlich das Eigentum gibt hierzu Veranlassung. Da kein Volk ohne Eigentum ist, sei es privater, sei es öffentlicher Natur, so auch keines ohne Feindseligkeiten gegen die Nachbarn. Begierde nach fremdem Gute, Furcht vor Raubzügen, Rachgier gegen die Räuber, Grenzstreitigkeiten und dergleichen sind immer geschäftig, Feindschaft zu erregen und zu befestigen.

Wer auf solche Weise unter den Begriff des Feindes fällt, über den ist wenigstens anfänglich kein unparteiisches Urteil möglich, noch weniger wird er ein Gegenstand des Mitgefühls sein. Begierde und zwar feindlicher Art, Rachsucht, Verabscheuung und dergleichen bestimmt das Urteil und das Verhalten gegen einen solchen. Sowie der Anatom, beherscht von der Begierde, gewisse Vorgänge zu beobachten, gar nicht an den Schmerz des Tieres denkt, welches er der Vivisection unterwirft; wie der Habicht die Schmerzenslaute

seiner Beute nicht als solche vernimmt, so hindert feindselige Begierde im Menschen jedes Aufkommen des Mitleids mit dem Feinde. Es kommt oft noch hinzu, dass schon die Verschiedenheit der Sprache das Verständnis für die Aeußerungen des Schmerzes am Fremden hindert; ja nicht selten fassen rückständige Völker eine fremde Sprache nur als absichtliche Verstümmelungen der eigenen, also als Verspottungen auf. Man bedenke weiter, wie gering Naturvölker in der Regel körperliche Schmerzen anschlagen, da bei den meisten die Jugend dergleichen zur Probe ihrer Tüchtigkeit ertragen muss, wie oft der Naturmensch darben muss, wie sehr er durch beständiges Jagen, Schlachten und Kriegführen an Blutvergießen gewöhnt ist, namentlich auch durch die blutigen Menschenopfer, die meist freudig in den Tod gehen*), wie gering er selbst sein Leben achtet, sollte er das Fremder gar von Feinden mehr schonen! Man nehme noch die Verschiedenheit der Religion hinzu. Die Religion beherscht meist bei den Naturvölkern und den Völkern des Altertums das ganze Leben bis in das Einzelne, ja M. Müller vermutet, ein Volk werde erst zu einem Volke durch gemeinsame Religion**). Umsomehr mussten der Differenzen unter den Völkern von verschiedener Religion sein. Religiöser Fanatismus steigert dann noch oft die Verschiedenheit zum Hass und zum Kampf für ihren Nationalgott. Man denke an die Rachepsalmen der Juden, der Mohammedaner, der Parsis***), der Hindus†). Endlich hält sich, wie wir später sehen werden, fast jedes Volk für das beste und alle andern für Barbaren. Dies alles nehme man zusammen und frage sich, wo soll hier der für das Mitgefühl so notwendige gemeinsame Gedankenkreis herkommen? Kann man sich noch wundern über die Grausamkeit, mit welcher insgemein die Kriegsgefangenen

*) S. diese Zeitschrift XI, 51.

**) M. Müller: Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. 1876. S. 132 f.

***) Vgl. Spiegel: Avesta, die heiligen Schriften der Perser. 1852. II, 85—92.

†) M. Müller: Essays. 1869. II, 288 f. und Rigveda XXXVIII, 15, 20.

behandelt werden? Man sehe z. B. die Abbildungen dieser Behandlung auf den assyrischen und egyptischen Denkmälern. Nichts scheint hier zu grausam, wo es gilt, sich am Feind zu rächen oder ihn unschädlich zu machen.

Hier darf man nun nicht sagen, dass jene Völker ethisch falsch urteilen, indem sie für gut halten, was wir als sittlich böse verurteilen; vielmehr sie urteilen ethisch überhaupt nicht, ihr Urteil und ihr Verhalten ist noch ganz und gar der Ausdruck der rohen Begierde; eines begierdefreien Standpunktes, eines unparteiischen sittlichen Urteils sind sie in dieser Hinsicht noch gar nicht fähig. Dem Schah von Persien soll an einem Concert, das man ihm zu Ehren in Wien gab, das vorangehende Stimmen der Instrumente am besten gefallen haben. Offenbar hat der Schah hier nicht ästhetisch falsch, sondern er hat überhaupt nicht ästhetisch geurteilt, vielmehr allein nach dem sinnlichen Reiz der Töne. Zum ästhetischen und ethischen Urteile gehört vor allen das vollkommene Vorstellen der betreffenden Verhältnisglieder, das Gleichschweben derselben, wo sich aber die Begierde einmischt, lässt sie das eine Glied sinken, nämlich den fremden Willen, und das andre, nämlich den eignen Willen, steigen, oder vielmehr das Sinken des einen Gliedes bewirkt Verabscheuung, das Steigen des andern Begehrung. Die Unparteilichkeit ist hier unmöglich*).

Indessen schweigt doch die feindselige Leidenschaft unter Umständen auch gegen den Feind, nämlich dann wenn

*) Wie sehr es bei der Erregung von Mitleid oder von Wohlwollen auf genaues Vergegenwärtigen der Lage des andern ankommt, erfahren wir nur zu oft an uns selber. Die Stimmung, in welcher wir die Geschichte Gretchens im Faust lesen, ist eine ganz andre als die, mit der wir die Statistik der 1000 von unehelichen Kindern lesen, weil wir uns das Elend, was diesen Ziffern zu Grunde liegt, nicht vergegenwärtigen. »Gehüllt in das bleiche Totenhemde allgemeiner Ausdrücke erwecken die größten Trauerspiele der Geschichte keine lebhaften Bilder in unserm Geiste und nur eine große Anstrengung eines genialen Geschichtsschreibers kann sie zum Leben galvanisiren. Die Entrüstung, welche der Gefangene von St. Helena in den Zänkereien mit seinem Kerkermeister bekundete, rührt die meisten Menschen mehr, als der Gedanke an die Hunderttausende, welche seine unersättliche Selbstsucht ins Grab schleuderte.« Lecky a. a. O. I, 119.

seine Erscheinung die feindliche Begierde nicht weckt, wo er z. B. allein, also ohne Furcht einzuflößen, wo er gar hülflos getroffen wird. Ist in solchen Fällen nicht aus sonstigen Gründen die Leidenschaft wach, so ist es psychologisch natürlich, dass das wargenommene Elend zum Mitleid auffordert. Und in der Tat fehlt es auch wohl unter keinem, wenn sonst auch noch so rohen und blutdürstigen Volke, an Beispielen, wo man sich hülfreich kranker, schiffbrüchiger, oder sonst elender Fremden, ja der Feinde angenommen hätte*). Derartige Züge milder Schonung und hülfreicher Förderung gegen Fremde sind gar oft in die positiven Gesetze übergegangen. Nach germanischem Rechte durfte jeder Fremde Futter für sein Pferd und Speise für sich nehmen, wo er sie fand, er konnte 3 Rüben, 3—4 Trauben, einen Hut voll Nüsse sich aneignen. Selbst das römische Recht, sonst so sehr bedacht, das Eigentum nach allen Seiten hin zu schützen, gestattet, vom fremden Obst zu nehmen, *quod humeri onus est,* ein ἀνδραχθές nach griechischem Rechte**). Bei den alten Mexikanern wurde sonst schon der Diebstahl von einigen Maisähren mit dem Tode bestraft, aber der Wanderer durfte sich auf fremdem Felde satt essen***). Und wie mild ist das jüdische Gesetz gegen die Fremdlinge und Wittwen! Und welche billige Schonung finden nach altdeutschem Recht Schwangere und Wöchnerinnen! Für sie kann der Mann überall nehmen, was er für dienlich hält†).

Allgemein hekannt ist die von Naturvölkern fast durchgängig geübte Tugend der Gastfreundschaft. Hier spielt freilich Mitgefühl und Selbstgefühl oft wunderbar durcheinander. Der Fremde wird meist erst dann als Gast und Schützling angesehen, wenn eine gewisse Beziehung zu dem Wirt eingetreten ist, wenn er dessen Hütte betreten, sein Kleid angerührt, mit ihm gegessen hat oder dergl. Das deutet darauf, dass in solchem Falle der Wirt den Gast als zu den

*) S. z. B. Mungo Park. S. auch Beispiele bei Waitz II, 400.

**) Grimm a. a. O. 400 und 554.

***) Waitz IV, 85.

†) Grimm a. a. O. 408.

Seinigen, wie etwa Weib und Kind rechnete und ihn schützte; denn hörte dies Band der Zugehörigkeit auf, traf der Indianer seinen Schützling darauf draußen in der Prärie, so überfiel er ihn, wie einen völlig Unbekannten*).

Aber immerhin beweist die so weit verbreitete Sitte der Gastfreundschaft, wie lebhaft allgemein das Mitgefühl tätig war, selbst wo es einem völlig Fremden zugewant ist.

Oben war die Rede von der Grausamkeit gegen Kriegsgefangene. Ein sittlicher Fortschritt war es, als diese zu Sclaven gemacht wurden. Daher Augustin *servus* von *servare* ableitet**). Sclaverei beruht wohl überall wenigstens anfänglich auf einem ethnischen Moment, dass nämlich nur Genossen eines fremden, feindlichen Stammes zu Sclaven gemacht wurden und zwar in Folge der Kriegsgefangenschaft. Jagdvölker können indess die Kriegsgefangenen weder ernähren noch gebrauchen, sie werden getötet. Für die Erregung und Pflege der Mitgefühle ist, wenigstens was die Schonung des fremden Lebens anbetrifft, das Hirten- und Ackerbauerleben günstiger. Bei Ackerbau treibenden Völkern finden wir im Altertum überall, mit der freilich sehr großen Ausnahme der Chinesen, Sclaverei. So hart nun nach unsern Begriffen die Sclaverei ist, so ist doch anzunehmen, dass sie namentlich bei niedriger Cultur weder so hart gehandhabt, noch als so hart von den Sclaven selbst empfunden ward. Abhängigkeit wird auf niedern Stufen nicht als Entwürdigung betrachtet, sie ist das Naturgemäße, der Begriff persönlicher Freiheit ist noch nicht ausgebildet. Sodann ist auch bei niedriger Cultur die Beschäftigung der Sclaven fast ganz dieselbe als die der freien Männer, und wo diese sich der Arbeit nicht ganz entziehen, ist auch ihre Lebensweise nicht viel verschieden von der ihrer Sclaven.

Sehr mild ist die Sclaverei bei den Negern in Afrika. Waitz führt viele Züge rücksichtsvoller Schonung in dieser Beziehung an, z. B. dass die Mutter nie ohne den Säugling

---

*) Beispiele von Gastfreundschaft unter den Indianern, s. Waitz III, 165.

**) Civit. Dei XIX, 15.

verkauft werden darf, dass der Herr allein rechtlich für alles einstehen muss, was der Sclave tut*). Im alten Mexiko durften nur die faulen und widerspenstigen Sclaven verkauft werden. Ehen zwischen Sclaven und Freien waren nicht selten, die Kinder aus solchen Ehen waren frei. Die Ermordung eines Sclaven wurde wie die eines Freien bestraft. Schuldsclaverei war nicht erblich**). Im alten Peru wurden Kriegsgefangene überhaupt nicht Sclaven, sondern Staatsbürger. Am mildesten gegen die Kriegsgefangenen scheinen die Chinesen zu sein***). Was Plato in seiner Republik erst anstrebte, nämlich dass kein Volksgenosse zum Sclaven gemacht würde, das bestand in Aegypten seit alten Zeiten, kein Aegypter war Sclave in seinem Vaterlande. »Die Hörigkeit und Knechtschaft der deutschen Vergangenheit war in vielem leichter und liebreicher, als das gedrückte Dasein unserer Bauern und Fabrikarbeiter« sagt Grimm schon 1828†), und wie viel schlechter ist die Lage der letztern seitdem geworden! Aeußerst mild war auch die Sclaverei bei den Juden. Hingegen war sie wohl am härtesten bei den Römern. So lange freilich der römische Herr selbst noch wie Cincinatus den Acker gemeinsam mit seinen Kindern und Sclaven bebaute, brachte die vorherschend einfache und mäßige Lebensart den Herrn in die innigste Verbindung mit seinen Sclaven, er arbeitete und speiste mit ihnen zusammen und seine Aufsicht über sie unterschied sich in den meisten Fällen nur wenig von der, welche er über seine Söhne ausübte. Aber die Gemeinsamkeit der Beschäftigung und das Zusammenleben, also die Voraussetzungen des Mitgefühls hörten auf in den Zeiten der spätern Republik, als die Sclavenzahl so groß und die Lebensweise der Herren eine ganz andre geworden war. Hier suchten dann erst zur Zeit der Antoninen unter dem Einfluss des Stoicismus und vielleicht schon des Christen-

*) Waitz II, 213 ff.
**) Waitz IV, 87.
***) Wuttke: Geschichte des Heidentums I, 320 und II, 203 ff.
†) A. a. O. XV.

tums die Gesetze den Sclaven einigen Schutz zu gewähren*). Was sich in den einfachern Zeiten in Folge des täglichen Umgangs von selbst ergab, nämlich in dem Sclaven einen Menschen zu sehen und ihn als solchen zu behandeln, das musste späterhin erst auf dem Umwege der stoischen Doctrin von der Gleichheit aller Menschen theoretisch gelehrt werden, um so das Mitgefühl zu erwecken.

Wie der Unterschied von Herr und Knecht gar oft zwischen den beiden Classen eine Kluft befestigt, über welche die natürliche Teilnahme nicht hinüberreicht, so auch der Unterschied zwischen Gebildet und Ungebildet. Freilich heißt es *didicisse fideliter artes emollit mores nec sinit esse feros;* und es ist ein sehr oft wiederholter Gedanke, dass Ausbildung des Geistes auch das Herz weich stimme. »Gebt dem Geiste vollen Spielraum, dann wird das befriedigte Bewusstsein ringsum die zartesten Fühlfäden des Mitgefühls ausstrecken, wird auch das fernste Weh alle Glieder gleichzeitig durchdringen und in allen Stellen gleichzeitig das Bestreben für Linderung hervorrufen, und es wird sich in jedem Moment des Lebens ein Elysium vorbereiten**).« Die Geschichte lehrt indess, dies von der bloßen intellectuellen Bildung zu erwarten, ist nichts als Illusion. »Die Aufklärung des Verstandes, deren sich die verfeinerten Stände nicht ganz mit Unrecht rühmen, zeigt im Ganzen so wenig einen veredelnden Einfluss auf die Gesinnungen, dass sie vielmehr die Verderbnis durch Maximen befestigt***). Der Grund, warum oft Bildung geradezu der Teilnahme entgegenwirkt, liegt darin, dass sie einen großen Unterschied zwischen Gebildet und Ungebildet hervorbringt. »In unwissenden Zeitaltern wird ein Mensch von überlegenen Kenntnissen und Talenten nicht notwendig human durch die Bildung seines Geistes; im Gegenteil nur zu oft lernt er den ungebildeten Haufen als Wesen von ganz

---

*) Lecky: Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Großen. Deutsch von Jolowicz 1870. I, 272 ff.

**) Bastian: der Mensch in der Geschichte I, 251.

***) Schiller XII, 14. Im fünften Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen.

anderm Stoff ansehen. Dieser Wahrheit ist alle Geschichte voll, sie bezeugen die talentvollen Tyrannen Griechenlands, der tiefe aber grausame Geist der italienischen Borgia's. Richard III. und Heinrich VIII. besaßen beide für ihr Zeitalter hohe Bildung*).« Man denke ferner an die Verachtung, mit welcher die zum Pythagoreischen Bunde Gehörenden bei aller aufopfernden Liebe untereinander auf die Draußenstehenden herabsahen, sie nur als die Heerde bezeichneten, ihnen nicht die Hand zu geben wagten. Man erinnere sich, wie die Neuplatoniker und Gnostiker die nach ihren Begriffen weniger Gebildeten in der Tat als von anderm Stoffe ansahen, und sie Hyliker und Psychiker benannten. Man denke an den Hochmut der gelehrten Priesterkasten der Bramanen und der Pharisäer! Bildung des Geistes wird höchst wahrscheinlich immer nur das Vorrecht weniger bleiben, soll sie trotz des Unterschiedes, den sie unter den Menschen bedingt, den Mitgefühlen nicht allein nicht hinderlich sondern gar förderlich sein, dann muss die Bildung ganz anderer Art sein, als was man gewöhnlich mit diesem Worte bezeichnet.

Wir haben in dem Vorstehenden versucht, die vornehmsten natürlichen Quellen der Sympathie und Antipathie und damit die hauptsächlichsten Bedingungen nachzuweisen, welche dem Entstehen des reinen Wohlwollens günstig und ungünstig sind. Das Wohlwollen selbst begrifflich darzulegen und Mittel anzugeben, wie die Menschheit zu ihm erzogen werden kann, liegt hier nicht in unserm Plane.

## Die Idee der Vollkommenheit.

Hierher gehören die Tugenden der Tapferkeit, Stärke, Klugheit, List, Geschicklichkeit, Ausdauer und ähnliche, noch abgesehen davon, ob die Sachen, welchen dieselben gewidmet sind, nach andern Ideen lobenswert sind oder nicht. Diese Beurteilung nach der Größe, nach dem Imponirenden und dem Erfolge ist allen Völkern sehr geläufig; indess beruht das Wohlgefallen daran zunächst wohl weniger auf dem

*) Bulwer: der letzte der Barone VI, 50.

ästhetischen Beifall, als auf dem Nutzen, welchen jene Tugenden dem Einzelnen und dem Ganzen verschafften. Wie oft hängt von ihnen die ganze Existenz zumal der Jagdvölker ab! Aber auch sonst herscht ja meist unter den verschiedenen Stämmen das *bellum omnium contra omnes,* und weil jeder Stamm auf dem *Qui-vive* gegen die Nachbarn steht, so wird natürlich gelobt, was gegen den Feind sichert oder ihm Abbruch tut. Das Lob ist hier zuvörderst nur Ausdruck der Begierde, welche behaupten, haben, genießen, sich rächen will. Es wird gelobt und von den Stammesgenossen als Tugend gepriesen, was deren Wohl befördert, also Tapferkeit und weiterhin alles, was derselben dient und verwant ist. Darum sind bei den Naturvölkern die Peinigungen so allgemein, welche Knaben und Mädchen, zumal bei dem Feste des Mannbarwerdens aber auch sonst erdulden müssen; die blutigen Wettkämpfe, die grausamen Proben junger Krieger, alles dies zielt auf Abhärtung und Ertragen des Schmerzes. Tapferkeit ist gleichbedeutend mit Tugend überhaupt; und Mut und Geschick in Führung der Waffen ersetzt nach dem Grundsatz des Duells alle Tugenden und wäscht alle Flecken ab.

Auch was sonst beiträgt, tüchtige Krieger zur Eroberung oder zum Schutze zu erziehen, gilt für gut. Als ein berühmter indianischer Häuptling schnöde von seinem Söhnlein behandelt wurde, sagte er: zweifelt ihr noch, dass dieser Knabe ein unerschrockener Krieger werden wird, fürchtet er sich doch nicht einmal vor mir, der ich der Schrecken aller Weißen bin*). Die indianischen Mütter freuen sich, wenn sie von ihren Söhnen mishandelt werden, weil dies auf Kraft und Mut deutet**).

Neben der Tapferkeit ist List und Verschlagenheit ein wichtiges Mittel zur Erhaltung und Vermehrung des Stammes- und Privatwohles. Wie die Spartaner über den geschickt ausgeführten Diebstahl dachten, so auch die Indianer, Tscher-

---

*) Klemm II, 85.
**) Waitz III, 117.

kessen und Kalmücken. Derartiger Diebstahl bringt Ehre; heimlich Entwendetes wird nicht zurückgegeben noch ersetzt; wird aber der Dieb auf der Tat ertappt, so muss er bei den Kalmücken den Schaden neunfach ersetzen. Bei den Arabern ist der Name Räuber (Haramy) sogar Ehrentitel*). Von den Somalis, den Bewohnern eines südlich von Aden liegenden Landstriches heißt es, dass ein erfolgreicher Betrug ihnen lieber ist, als jede andere Erwerbsart. Bei den Bogos in Nordabessinien gilt für tugendhaft der Unerschrockene, der Bluträcher, der Schweigsame, der seinen Hass bis zum günstigen Augenblick in sich verschließt, der Höfliche, Prunkliebende, Kluge**).

Eine andre Eigenschaft dieser Art, nämlich ein Mittel zum Zweck der allgemeinen Wohlfahrt und dadurch des Privatwohles, ist der unbedingte Gehorsam, die Subordination der einzelnen unter den Willen der Gesellschaft oder des Herschers. Für die großen Despotien Asiens und Aegyptens im Altertum war unbedingter Gehorsam, Aufopferung des einzelnen für den Zweck des Ganzen von der allergrößten Bedeutung nicht allein für die Launen der Despoten, sondern in der Tat auch zum Wohle der Mehrzahl, die unter dem Schutze des Ganzen gesichert war. »Ich habe bemerkt, sagt Carlyle, dass eine Nation unter allen Dingen zuvörderst des Gedrilltwerdens bedarf, und keine Nation, die nicht erst von sogenannten Tyrannen regiert und straff an der Stange gehalten worden ist, bis sie vollkommen pariren und Regel und Gesetz beobachten und diese innerlich wert halten und ihren Mangel verabscheuen lernte, hat es je zu etwas gebracht.« Darum wurde vielfach im wohlverstandenen allgemeinen Interesse die freie Meinungsäußerung, Kritik der bestehenden Verhältnisse unterdrückt, weil dadurch die Autorität geschädigt wäre. Meist galt jeder Fortschritt als Neuerung und darum als verderblich, weil er das Bestehende erschütterte. In gar vielen Fällen hat ja auch wenigstens

*) Klemm IV, 65 und 175.
**) Büchner: Kraft und Stoff. 1876. 246 und 248.

für den Anfang selbst die in der besten Absicht unternommene Neuerung diese Folge gehabt. Namentlich galt jede neue Form des Luxus als Abweichung von den väterlichen Sitten, für eine Geringschätzung der Alten, schädliche Verweichlichung und verderbliche Verschwendung*).

Wo nun Tapferkeit, List, Klugheit, Gehorsam, also planmäßiges Ineinandergreifen vieler ausgezeichneter Kräfte zusammenwirken, da erzeugt sich der imponirende Erfolg. Und jetzt, nachdem der Schutz gesichert ist, tritt die Rücksicht in der Beurteilung der Tapferkeit, List u. s. w. als bloßes Mittel zum Schutz zurück; das Große, Imponirende, Gelungene beginnt an sich die Betrachtung auf sich zu ziehen. Die Idee der Vollkommenheit macht sich geltend, und zwar so einseitig und rücksichtslos, dass zunächst meist alle andern Ideen zurückstehen müssen. Alles gilt für erlaubt, was gelingt, glänzt und Staunen erregt. Ihren Despoten haben die Völker alles erlaubt, sie werden bewundert selbst von solchen, die unter ihrem Drucke seufzen. Nirgends finden wir im Orient Revolutionen der Völker; höchstens Palastrevolutionen einer Dynastie gegen die andre. Es kommt noch umständliches Hofceremoniell und ungemessene Prunksucht hinzu, um die Kluft, die den Herscher vom Volke trennt, tiefer und das Große durch den Abstand noch imponirender zu machen. Wir brauchen aber wahrlich nicht bis zu den Naturvölkern oder alten Culturstaaten zurückzugehen, um zu erfahren, wie die Idee der Vollkommenheit sich ausschließlich und einseitig geltend macht; die großen Eroberer aller Zeiten haben stets das Urteil nicht allein der Menge, sondern oft auch sonst sehr richtig urteilender Männer (man denke an Goethes und Johannes von Müllers Urteil über Napoleon I.) mit fortgerissen. »Von der Stärke geblendet wird ihr Auge stumpf gegen das Unrecht, die Unbilligkeit und das Uebelwollen. Das Schwächere unterliegt, wie in der Tat, so auch in der Meinung**).« Es ist schimpflich,

*) Zahlreiche Beispiele s. bei Lecky a. a. O. II, 118.

**) Herbart VIII, 37 und VI, 377 f.

sagt Fiesco bei Schiller, eine Börse zu leeren, es ist frech eine Million zu veruntreuen, aber es ist namenlos groß, eine Krone zu stehlen, die Schande nimmt ab mit der wachsenden Sünde. Die Moralsysteme des idealistischen Pantheismus haben einen solchen Cultus des Genius noch besonders gepflegt.

Dass in dieser Art von Urteilen noch etwas andres mitwirkt als der bloße Nutzen, welchen das Starke bringt, ist nicht zu leugnen. Mag immerhin der Nutzen es sein, was zunächst das Große schafft, Tapferkeit, List und ähnliche Eigenschaften weckt und lobt, gar bald stellt sich noch ein Wohlgefallen anderer Art, abgesehen vom Nutzen, ein, und selbst wo das Starke Schaden bringt, selbst am Feind wird es gelobt. Doch von der Anerkennung des Guten am Feinde soll bei der Idee der Billigkeit gesprochen werden.

(Schluss im nächsten Hefte.)

---

# Beurteilung.

**Heinrich Rückert,** Geschichte der Neuhochdeutschen Schriftsprache. Leipzig, T. O. Weigel. 1875.

I. Band. Die Gründung der Neuhochdeutschen Schriftsprache. X und 400.

II. Band. Vom 16. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. VI und 378.

In der Art, wie die Lösung einer so wichtigen und schwierigen Aufgabe, als es die Entwicklung unserer hochdeutschen Sprache von ihren Anfängen bis zur Gegenwart ist, angestrebt wird, lassen sich zwei Richtungen scharf unterscheiden. Die einen »werden nicht müde gewisse Allgemeinheiten über die Entstehung des Neuhochdeutschen zu

wiederholen«. Die anderen verzichten auf Erreichung des fernen Zieles in der Erkenntnis, dass uns mit einer kritischen, das ganze Detail erschöpfenden Geschichte der neuhochdeutschen Sprache allein gedient ist, und beschränken sich auf engere Abschnitte des weiten Gebiets. Heinzels Geschichte der niederfränkischen Geschäftssprache erfüllt ihren Zweck völlig. Rückerts Geschichte der neuhochdeutschen Schriftsprache, sein wissenschaftliches Testament, steht zwischen den beiden Richtungen in der Mitte; Mangel an hingebendem Fleiß und ernstlicher Prüfung wird niemand dem Buch vorwerfen. Müllenhoff sagt in der Vorrede zu den Denkmälern deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII—XII Jahrhundert XXXII[2]: »Die Vorgeschichte, die das Aufkommen und Vordringen der neuen baierisch-österreichischen Diphthonge und die Entstehung und Ausbreitung der Reichssprache bis auf Luther zu verfolgen hätte, wird sich nicht wohl behandeln lassen so lange nicht das urkundliche Material namentlich der mittleren Landschaften in genügender Fülle und getreuen Abdrücken vorliegt.« Gegen Gesammtdarstellungen ist also vorläufig ein gewisses Misstrauen wohlberechtigt, und der Vorwurf, dass sie verfrüht seien, liegt nahe.

Rückert will zwischen J. Grimms Geschichte oder, wie er den Titel richtiger benennen möchte (vgl. Kleinere Schriften I, 271. Weimar 1877), Urgeschichte der deutschen Sprache und der von demselben geplanten, aber nicht ausgeführten geschichtlichen Darlegung »der Regel neuhochdeutscher, d. h. der ganz in unsere Gegenwart gerückten deutschen Sprache« die Mitte halten (Vorwort IV). Der erste Band zerfällt in zwei Bücher, von denen das erste die äußere Sprachgeschichte der altdeutschen, althochdeutschen, mittelhochdeutschen und spätmittelalterlichen Zeit, das zweite die innere Gestaltung der hochdeutschen Schriftsprache bis z. J. 1500 nach der Seite der Lautlehre, der Flexion, der Wortbildung und -zusammensetzung, des Wortvorrats und der Syntax schildert. Der zweite Band behandelt Luther und reicht in die Mitte des 18. Jahrhunderts bis zu Gottsched. Das Erscheinen des

dritten, welcher bis an die Gegenwart heran zu gelangen suchen sollte, ist durch den Tod des Verfassers verhindert worden. — Wenn nun auch das eigentliche Werk, »die eingehendere Darstellung« (I, 1) erst mit dem zweiten Band beginnt, der erste also die Voruntersuchung enthält, so wird doch der geschichtliche Nachweis der »Gründung der nhd. Schriftsprache« im Vorwort (IV) ausdrücklich betont und ihm ein solcher Umfang eingeräumt, dass wir denselben Maßstab der Kritik anzulegen völlig berechtigt sind. Der erste Band wird uns hier fast ausschließlich, aber um so ausführlicher beschäftigen *).

Die Vorgeschichte des Nhd. ist mehr zusammenhängend begonnen, als dem Abschluss näher gebracht. Wir erhalten nicht, was wir zunächst bedürfen: die ausgiebigste Quellenbenutzung und urkundenmäßige Darstellung der Grammatik der Uebergangszeit, des 14. und 15. Jahrhunderts, wohin sich die Forschung, wie Rückert schon 1850 hervorhob (vgl. Kleinere Schriften I, 36), nach Grimm am ersten hätte wenden sollen. Seine Worte: »die Wissenschaft muss sich mit dem Wuste abfinden so gut sie kann« (I, 213) gelten leider noch jetzt nicht allein von der damaligen Orthographie. Moriz Haupts Urteil über eine sogenannte philosophische Behandlung der Litteraturgeschichte (s. Belger, M. Haupt als akadem. Lehrer, 1879, 298) passt also auch auf diesen Teil von Rückerts Sprachgeschichte: »Ist das Gebirge im Einzelnen geognostisch durchforscht, dann mag der umfassende Blick von dem höchsten Gipfel herab frommen; wer vorher diesen hohen Standpunkt erklimmt, der kann ein farbenreiches Bild gewinnen, wissenschaftliche Einsicht wird er nicht erlangen.« Da es sich nun für den Verfasser nach seinem notgedrungenen Geständnis »nicht um die Grammatik der deutschen Sprache am Ende des Mittelalters, sondern um die Heraushebung der eigentlich gestaltenden Züge in dem deutschen Sprachbilde der Zeit handelt« (I, 213), so wird der »inneren Füllung« (I, 197) des letzteren

*) Vgl. zum Ganzen Scherer im Anzeiger f. deutsch. Altert. I, 185—197.

noch gar manches hinzugefügt werden müssen, ehe wir es deutlich in uns aufnehmen können.

Von diesem stofflichen Mangel abgesehen, ist der eigentümliche Standpunkt des Verfassers geeignet, den Erfolg seines Buches zu beeinträchtigen. Die eben angedeutete Aufgabe eines Grammatikers war dem Geiste des Historikers Rückert augenscheinlich weniger sympathisch. Daraus erklärt es sich wohl, dass er nicht nur das vorliegende Werk, sondern auch den »Entwurf einer systematischen Darstellung der schlesisch-deutschen Mundart im Mittelalter« ganz ohne Angabe von Belegstellen geschrieben hat*), wodurch die Controlle der Einzelheiten ungemein erschwert ist. J. Grimm sagt einmal von einem Buche: »an dieser schätzbaren Arbeit ist allerdings zu tadeln, dass die Citate mangeln«. Sicherlich hat den Verfasser nicht eigentlich Grimms Grammatik, sondern das Parergon, die Geschichte der deutschen Sprache, ein Werk, das man »nicht unter dem Gesichtspunkte der übrigen Grimm'schen Leistungen betrachten darf« (vgl. W. Scherer, Jacob Grimm 156), angeregt. Dieses hat ihm in der Art der Behandlung zum Muster gedient. Rückert rühmt es ausdrücklich, »dass der Verfasser nicht bloß auf einige Dutzend eben so gelehrte »Mitstrebende« rechnet, wie etwa jene, welchen die verschiedenen Bände der deutschen Grammatik gewidmet sind, sondern auf einen ziemlich weiten Kreis von Gebildeten, freilich nicht in dem Sinne unserer bekannten populären Verpfuschungen gediegener wissenschaftlicher Leistungen« (vgl. Kleinere Schriften I, 266). Seiner echt nationalen Auffassung von Geschichtsschreibung gemäß richtet er sein Werk an alle, die »innerhalb des höheren Bildungskreises der Zeit und der Nation stehen«, d. h. »die überhaupt die Neigung und die Fähigkeit haben, eine systematische Leistung der Geistestätigkeit im Zusammenhang in sich aufzunehmen, sie zu lesen und zu verstehen«. (Vorwort V.) Auch Schleicher hat seine Forschungen in einem popularisirenden Buch zusammengefasst: er vindicirt ausdrücklich seiner »Deutschen Sprache« keinen gelehrten,

*) Anders entschuldigt es Fr. Lichstenstein im Anz. f. d. Alt. VI, 61.



sondern einen nationalen Zweck (Schl. Vorwort V, 134). Nach meinem Gefühl hat er diesen besser erreicht als Rückert, bei dem sich der populäre und der wissenschaftliche Gesichtspunkt zum Schaden des Buches oftmals vermischen. Daraus folgt, dass die an den Leser zu machenden Anforderungen in Bezug auf sprachliches Wissen und systematische Sprachkenntnis sowohl wie Litteraturkenntnis ziemlich hohe sind, wie die Darlegung des Inhalts ergibt. Freilich scheint ihm einige lateinische Bildung erlassen zu sein, denn Otfrids Worte »Cur scriptor hunc librum theotisce dictaverit« sind ins Deutsche übersetzt I, 82. Die Verleugnung gelehrter Aeußerlichkeit geht soweit, dass z. B. II, 42 bona fide mit deutschen Lettern gedruckt ist. Doch ist der jetzt so üppig wuchernde terminologische Ausdruck nicht immer genügend ferngehalten. Wo ist nun heutzutage das Publicum nach diesem Rückert'schen Ideal? Es ist zu befürchten, dass nur wenige Höhergebildete das mit feinsinnigem Verständnis geschriebene Buch lesen und seinen Inhalt in sich aufnehmen, wenigere als es verdient. Ist ihnen doch zur Prüfung der Einzelheiten kein Mittel geboten. Es resultirt ferner aus diesem Streben nach allgemeiner Verständlichkeit eine noch größere Breite, als dem bilderreichen, vielfach journalistisch gefärbten Stil an sich schon eigen ist. Vorliebe für abstracte Wendungen, Berechnung geschichtlicher Möglichkeiten (was Rückert selbst ein »undankbares Geschäft« nennt II, 8) und vorsichtige Beschränkung von Behauptungen, sonstige Cautelen gegen schließlich doch anerkannte neuere Resultate oder Benennungen führen zu langen Perioden mit zahlreichen eingeschalteten Conjunctionalsätzen und anderen Constructionen, deren Interpunction nicht immer übersichtlich ist, und erschweren die Lesbarkeit des Buches (vgl. z. B. die »Perioden-Leviathans« (II, 211) oder »Satzpolypen« (II, 274) II, 121, 183); zuweilen fehlt sogar das Prädicat (vgl. Vorwort V: dass sie allen denen —; I, 313: Es war überall da, wo —; II, 29: War Luther so —).

Trotzdem liegt der Hauptwert in der Schilderung, in welcher der mit hervorragender historischer Kenntnis und

geübtem weitschauendem Blick ausgerüstete Verfasser die beglaubigten Tatsachen der deutschen Sprachbesonderheit »im fortwährenden Hinblick auf das Allgemeine«, d. h. zunächst auf die Litteratur als Trägerin und Bildnerin der Sprache, sodann auf die Literatur und Sprache bedingenden inneren und äußeren Mächte (Vorwort III) zusammenfasst. Getreu der Mahnung J. Grimms, dass »bei der Geschichte der Bildung aller Sprachen die der Völker selbst niemals außer Acht gelassen werden dürfe« (GDS. 292[3]), versucht er mit verständiger Prüfung die aus der »internationalen Culturgeschichte« (I, 251) hergeleiteten Antworten auf die sich aufdrängenden Fragen darzulegen. Dass solche auf alle Fragen schon sicher gefunden seien, wird niemand erwarten. Nachzuweisen, wieviel Rückert im Einzelnen den von ihm genannten Forschern Grimm und Schleicher oder ungenannten verdanke, ist schwierig und lohnt nicht der Mühe. Dass auch Scherers Buch »Zur Geschichte der deutschen Sprache« (1868) nicht ganz ohne Einwirkung gewesen ist, ergibt sich aus einer abweisenden Beziehung, aber benutzt ist es leider nicht in dem Umfang, wie man erwarten durfte. Allzu ängstliche Vorsicht hinderte den Verfasser, das Gebiet der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen zu berühren. Er gibt zu, der grammatische Teil verlange »eine etwas häufigere Ueberschreitung der Grenzen der äußeren Sprachgeschichte, wenigstens den Schein als ob es geschähe« (I, 198). Obwohl nun »die Wissenschaft schon heute ungefähr im Stande ist, das Gemeinsame in dem Bildungstypus dieser verwanten Sprachen herauszufinden« und zum genetischen Verständnis des Gotischen und des Althochdeutschen zu verwenden, so gibt sie doch nur »eine bloße Abstraction, nicht das wirkliche Bild des Urdeutschen oder die individuellen Züge des concreten Lebens, die doch allein berücksichtigt werden müssten, wenn man eine Geschichte, also etwa ganz Concretes, der deutschen Sprache geben will« (I, 200). Ferner: mehr oder minder annehmbare Conjecturen versuchen »eine Reihe von Evolutionen einer gemeinsamen indogermanischen Ursprache«, deren »genetische Erklärung« ebenfalls notwendig ist, auf-

zuhellen: »Geschichte der deutschen Sprache kann man solche, an sich recht verdienstliche Experimente der Combinationsgabe nicht nennen.« In diese schatten-, nebel- und nachtbedeckten Regionen will Rückert nicht hinabsteigen. (I, 200/1).

Nach dieser allgemeinen Charakteristik wende ich mich zur Darlegung des Inhalts des I. Bandes, zunächst seines ersten Buches.

»Was vor der althochdeutschen Periode liegt, braucht nur als ergänzende Voraussetzung berührt zu werden« (I, 198), »wird man in die Ur- oder Vorgeschichte verweisen müssen. Conjecturen und Hypothesen vermögen nimmermehr den vorgeschichtlichen Nebel in Geschichte zu verwandeln« (13). Wir begegnen hier derselben ablehnenden Zurückhaltung, welche die beglaubigten Tatsachen der ältesten Epochen der deutschen Sprachgeschichte nicht zur vollen Geltung kommen lässt. Wer den vor dem 8. Jahrhundert unbekannten Begriff »deutsche Schriftsprache« als einen streng gesonderten behandeln will, sollte überhaupt von einer solchen »ergänzenden Voraussetzung« um der Klarheit willen absehen. Rückert fasst diese Periode in der ersten Abteilung (1—58) unter dem Namen »altdeutsche Zeit« zusammen und beginnt mit dem Gotischen; die diesem vorausliegende »Römerzeit« (vgl. Scherer zGDS. 11², 1878) wird mit keinem Worte erwähnt.

Aus der »gotischen Zeit« (s. Scherer) sind Sprachdenkmäler erhalten, welche im 4. Jahrhundert unter den Westgothen an der unteren Donau entstanden sind: Ulfilas' Bibelübersetzung alten und neuen Testaments und die sogenannten Skeireins, eine Erklärung des Johannesevangeliums. Während Rückert, welcher das Jahr 388 als Todesjahr des Ulfilas festhält, nach äußeren und inneren Gründen die einheitliche Abfassung seiner Uebersetzung, bei welcher dieser sich vielleicht wie Luther der Hülfe vereinter Kräfte bedient habe, verteidigt (2), ist es dem neuesten Herausgeber E. Bernhardt völlig unglaublich, dass die Bruchstücke aus Esra und Nehemia von demselben Verfasser herrühren sollten wie die Evangelien und Episteln, vgl. Vulfila, Halle 1875. XXIV. XXXV. Nach dem

Untergang der Ostgoten im 6. Jahrhundert ist die gotische Sprache und Litteratur bald erloschen (4). Das Westgotische in Spanien und Frankreich ging ins Romanische über (vgl. J. Grimm GDS. 335 [3]); die Vandalen haben keine Spuren hinterlassen; die Sprache der scandinavischen Goten, welche vor Chr. Geb. über die Ostsee nach Jütland und Schweden fuhren (vgl. Grimm 506, 558 n. und 580), gehörte neben dem Dänisch-Schwedischen und Isländisch-Norwegischen zur Sprache der scandinavischen Germanen (die seitwärts an der Ostseeküste durch Finnland und Sarmatien gezogen waren, vgl. Grimm 507). Die tote Sprache der Goten ist keineswegs die unmittelbare leibliche und geistige Voraussetzung des Althochdeutschen gewesen, weshalb linguistisch ihre Berechtigung als Schlüssel zu dessen innerem Verständnis zu dienen nur eine bedingte ist (199), aber sie hatte ihre nächste Verwantschaft im Deutschen im engeren Sinne (7). Um diese »wahrscheinlich für immer« geltende Ansicht zu verdeutlichen, verbessert Rückert den Schleicher'schen Stammbaum der deutschen Grundsprache (vgl. DS. 94[3]): aus der Dreiteilung (Got. Deutsch. Nord.) wird eine doppelte Zweiteilung in B und A (scandinavischer und continentaler Ast), von A in b und a (Deutsch. Got.). Eine neue Hypothese, welche das Gesammtgermanische in eine nordöstliche und südwestliche Gruppe teilt und das Gotische mit dem Nordischen zusammenstellt, weist er unter Berufung auf die Autorität und sprachliche Intuition J. Grimms zurück, weil sie nirgends systematisch begründet sei. Gemeint ist Müllenhoffs Unterscheidung der Ostgermanen (Vandilier) und Westgermanen (Sueben), welche Scherer zGDS. 97[1] = 179[2] ff. an dem consonantischen Auslautsgesetz entwickelte. Gegen Rückert ist H. Zimmers ausführliche Beweisführung gerichtet in seiner Dissertation: Ostgermanisch und Westgermanisch in der Zeitschrift für deutsches Altertum XIX, 393—462, auf die ich hier verweise; vgl. Scherer 7[2].

In der Lücke zwischen den gotischen und althochdeutschen Sprachdenkmälern, in der »Merovingerzeit« (s. Scherer 11), war keine Litteratur vorhanden. Die spärlichen Zeugnisse für das

Sprachleben dieser Zeit, vereinzelte lateinisch geschriebene deutsche Wörter in lateinischen Rechtsurkunden, selbst die Malbergische Glosse zur Lex Salica aus dem 5. Jahrhundert, können jene Lücke nicht ausfüllen (10). »Von einer wirklichen Sprachgeschichte (sic! an eine Schriftsprache ist ja noch nicht zu denken), wenn sie einigermaßen vollständig, richtig gegliedert und deutlich geprägt in ihren Zügen sein soll, lässt sich hier nichts warnehmen« (44). Doch kann man an der Form der Eigennamen (vgl. J. Grimm GDS. 375—381, 408, 421, 437, 449, 479, 491) herausfühlen, dass das »Ur- oder Altdeutsch«, welches sich schon mehrere Jahrhunderte vor Chr. Geb. neben dem Gotisch zu einer selbständigen Schwestersprache entwickelt hatte (I, 200 ist das Urdeutsch als die Mutter zu verstehen), zwar eine einheitliche Sprachgruppe bildet, aber »schon im 4. Jahrhundert« in die Ansätze zu den später entwickelten Mundarten auseinandergeht (14). Dieser letzte Ansatz ist doch gar zu zaghaft; Müllenhoff Zur Runenlehre, Halle 1852, 52 setzt die erste Dialektspaltung in die Zeit vor Tacitus, ja vor den Zusammenstoß mit den Römern. Trotz der Eigennamen, fährt der Verfasser fort, wird es niemals gelingen, aus ihnen eine Grammatik des Oberdeutschen, Mitteldeutschen, Fränkischen, Niederdeutschen im 5., 6. oder 7. Jahrhundert zu construiren. Gewiss nicht, aber genügenden Einblick in das Lautsystem vermag uns die Detailforschung doch zu bieten, vgl. z. B. C. Meyers Sprachdenkmäler der Langobarden.

Das Fehlen einer Literatur erklärt sich nicht aus dem Zufall oder der Unfähigkeit der Sprache, sondern allein aus dem Mangel eines geeigneten Schriftwesens. Nur die freie, geniale Tat des Ulfilas, welcher die Laute seiner Sprache in ein »von ihm erfundenes Alphabet« gebracht hat, ermöglichte eine gotische Litteratur (16). Diesen schiefen Ausdruck hätte Rückert nach W. Grimm Ueber deutsche Runen 38—40 und Kirchhoff Ueber das gotische Runenalphabet 53. 57[2] billig vermeiden oder seine Anwendbarkeit rechtfertigen müssen. Die Runenschrift war ausgebildeter als das ältere arabische oder die vor der Dewanagarischrift üblichen indischen Alphabete, der

Keilschriften ganz zu geschweigen, und in keiner Weise unpraktischer als das altgriechische oder altlateinische. Mit diesen beiden hat sie ihre Quelle in dem buchstabirenden, nichtsyllabarischen Alphabet der Phönicier (nach Bäumlein, s. Müllenhoff z. Runenl. 58). Rückert sagt, sie sei »nicht vom Westen oder Südwesten, sondern vom Osten oder Südosten, nicht von Europa, sondern von Asien her« schon vor der Berührung mit den Römern Eigentum aller deutschen Völker geworden. Wann die nichtsemitische Anwendung besonderer Zeichen für die Vocale bei den Indogermanen begonnen haben soll, darüber fehlt ebenso jede Andeutung wie über die Gleichheit gewisser runischer Buchstaben mit den italischen, welche Müllenhoff a. a. O. anerkennt, die auch R. v. Liliencron zu neuer Untersuchung aufzufordern bewog (z. Runenl. 25). Herscht hier nach Rückerts Ansicht ein »glücklicher Zufall«? Kirchhoff versuchte 3—9[2] mit sicherer epigraphischer Methode den Nachweis zu führen, das Runenalphabet entstamme dem lateinischen. Dabei bleibt freilich noch manche Schwierigkeit. Das reißt den Verfasser, welcher »jede Abhängigkeit der deutschen Runen von dem griechischen oder lateinischen Schreibsystem« (18) ablehnt, zu einem sehr absprechenden Urteil über diese Erklärungsversuche hin, indem er seine Leser über den Stand der Frage folgendermaßen belehrt: »Jede bisher vorgebrachte Vermutung, auf welchen Wegen, zu welcher Zeit und durch welche Veranlassungen dieses phönicische Buchstabenalphabet unseren Vorfahren zugekommen und von ihnen zu ihren Runen umgebildet worden ist, streift zu sehr an willkürliche Einfälle oder luftige Träumereien (!), als dass die ernste Wissenschaft darauf eingehen könnte« (18). »Die freilich aus anderen Gründen unhaltbare Vermutung«, Ulfilas habe sein gotisches Alphabet wesentlich (nach Kirchhoff und Zacher richtiger teilweise) aus dem gotischen Runenalphabet umgeformt, nennt er mit Bezug auf die Stilisirung der Runenzeichen selbst »doch nicht so uneben, wie sie auf den ersten Blick aussieht« (19/20). Vgl. auch 205 (unten 97). Eine litterarische Verwendung der Runen wurde nicht durch die tech-

nische Schwierigkeit des Materiales (Stein, Metall, Holz, Gewebe) verhindert, bei Ulfilas ebenso wenig durch ihre heidnische Abstammung, sondern durch ihre eigene Doppelnatur, vermöge deren sie (als Mal- oder Schreibrunen) zwar auch die einzelnen Buchstaben, hauptsächlich aber (als mystische Zeichen, s. v. Liliencron 17, 20—23) eine Reihe bestimmt begrenzter Anschauungen vertraten. Nicht die Littera, nur mündliche Tradition pflanzte die älteste Poesie fort; an eine runische Litteratur ist nicht zu denken (19—23).

Ich füge gleich hier hinzu, dass der Verfasser die Versuche König Chilperichs, für vier fränkische Laute zum lateinischen Alphabet Zusätze zu machen (vgl. v. Liliencron 24, Scherer Vorträge und Aufsätze, 1874, 84, zGDS. 11), ganz mit Stillschweigen übergeht.

Die folgende Schilderung ist durchaus gelungen. Bei dem tiefen Zusammenhang des gotischen und deutschen Wesens, wie er äußerlich durch Theoderichs nationale Herscherstellung und innerlich durch seine verklärte Heldengestalt, welche in der deutschen Volksseele tiefere Wurzeln geschlagen hat als die Siegfrieds oder Karls, bestätigt wird, hätte vielleicht die gotische Mission, welche nicht gleich der angelsächsischen und fränkischen auf harten Widerstand stieß, wie über die gotischen Hülfsvölker, so auch über die Deutschen (Westgermanen) mit dem gotischen Arianismus zugleich die gotische Litteratur und Sprache verbreitet. Der geringe Erfolg des neuen Glaubens erweckte keinen deutschen Ulfila und keine deutsche Litteratur.

An die Stelle der Ostgoten waren die Franken und fränkischer Einfluss getreten. Durch ihren unvordenklichen Verkehr mit den Provinzialen in Gallien und mit Rom standen die salischen Franken unter dem Druck lateinischer Sprache und römischer Sitte. Doch ein Rest der angestammten deutschen Tugenden bewahrte sie vor dem Schicksal anderer deutscher Völker, und ein gesunder politischer Instinct veranlasste Chlodwigs Uebertritt zum römischen Katholicismus, welcher Deutsche und Römer zu einem idealen Gesammtbewusstsein

verband. Rückert nimmt an, dass die fränkischen Soldaten in der Schlacht bei Soissons (485 n. Chr.) neben ihrem Deutsch im Verkehr mit der zahlreichen gallischen Bevölkerung das Vulgärlatein sprachen. Nach der Unterwerfung der Alemannen und der Verdrängung der Westgoten bis zur Garonne standen Deutsche und Romanische in Chlodwigs Einheitsstaat wohl in gleichem Verhältnis. In Folge der Einverleibung des burgundischen und des thüringischen Reichs und der Stämme im Osten und Südosten überwog das Deutschtum, welches durch unaufhörlichen Nachschub nach Westen in den romanischen Landesteilen lebendig blieb. Trotzdem wurde der Typus der fränkischen Reichs- und Volkszustände nicht verändert: die Sprache des Staates und der Kirche war nach wie vor lateinisch, wenngleich die Kenntnis des Deutschen vielen Geistlichen und Würdenträgern unerlässlich war; das lateinische Schriftsystem diente zum einzigen Maßstab des Schreibens, auch bei den deutschen Glossen. Die lateinischen Einrichtungen des öffentlichen Verkehrs wurden aus der romanischen Westhälfte in die deutsche Osthälfte des fränkischen Reichs übertragen. Das Deutsche wurde also nirgends litterarisch verwant, aber auch nirgends im volkstümlichen Verkehr aufgegeben. Innerhalb der Stämme der Alemannen, Baiern und Thüringer, welche sich gelegentlich vom Reich loszureißen suchten, hatte die Politik durch zahlreiche höhere fränkische Familien, durch Kirche und Mission eine fränkische Partei geschaffen, sodass auch die alemannischen und baierischen Rechtsbücher nur lateinisch abgefasst wurden. Die deutsche Landessprache der Baiern und Alemannen nahm wenig aus ihnen an; einzelnes fand aus dem Romanischen Eingang, manches war ihr aus dem Latein der älteren römischen Cultur zurückgeblieben, anderes wurde durch Berührung mit den Rhätoromanen in Graubündten, Vorarlberg und Tirol entlehnt. Noch weniger fränkisch-romanische Elemente drangen am mittleren Main und jenseits des Thüringer Waldes, wo die römische Colonisation nicht Fuß gefasst hatte, in die deutsche Sprache. Die altes deutsches Herkommen zäh bewahrenden Sachsen und

Friesen verstanden es, sich der immer wiederholten Angriffe der fränkischen Merowinger und des neuen Glaubens der christlichen Missionare kräftig zu erwehren, hier fehlten also die Vorbedingungen für die Gründung einer Litteratur (23—43).

Die ethnographische Umwandlung des deutschen Volks- und Sprachlebens vollzog sich durch die Völkerwanderung, d. h. durch die osteuropäische; nur in die jütische Halbinsel und die Sitze der Angeln bis zur Schley drang nach dem 5. Jahrhundert das scandinavische Germanentum ein. Rückert umschreibt in deutlichem Umriss die deutschen Sprachgrenzen und zeigt zunächst die Einwirkung der Slaven, welchen, wie J. Grimm GDS. 337[3] sagt, die deutschen Stämme mit der Zersprengung der Goten preisgegeben wurden. Im 4. Jahrhundert sprach man Deutsch bis zur Düna und zu den oberen Quellflüssen des Dnieper, im 5. nur noch bis zur Weichsel, und von 500 bis zum 8. Jahrhundert bildeten die Baiern, Mainfranken, Thüringer und Sachsen die östliche Grenze gegen die Slaven zwischen der Saale und dem linken Elbufer bis Stendal und Lüneburg, gegen böhmische und meißnische Eindringlinge vom Obermain und von der Saale bis zur Werra und gegen südöstliche Serben und Chrowaten in den Salzburger und Tiroler Alpen. Die obere Donau blieb nur bis zur Ens deutsch; jenseits wohnten Slaven, welche ihrerseits von den türkischen Avaren überflutet wurden (44—49). Im Osten und im Westen fehlte eine natürliche Grenzlinie zwischen Sprachen und Nationalitäten, im Norden und Süden war sie vorhanden. Der Verlust durch die still fortschreitende Romanisirung war freilich nicht so massenhaft, aber wegen des Andringens geistigerer Mächte, des romanisch-lateinischen Idioms und der römischen Kirche, gefährlicher. Im Norden waren Scandinavier, im Süden Südslaven eingedrungen. Jenseits der Alpen hatten zwar baierische Ausläufer an der Etsch noch Fühlung mit den deutschen Langobarden, doch hatten sich diese nunmehrigen Lombarden bis zum 8. Jahrhundert gründlich romanisirt: der alte deutsche Sagen- und Liederschatz hatte keine Litteratur gefunden, man schrieb lateinisch; nur zufällig erhaltene Sprachreste lassen uns noch

die Hauptzüge des langobardisch-oberdeutschen Sprachbildes erkennen (49—52). (S. oben 71).

Noch ungünstiger als die äußere Einengung zwischen Romanen und Slaven wirkte die innere gehässige Verbitterung zwischen den einzelnen deutschen Staaten, welche sich nur mit Widerstreben der fränkischen Herschaft fügten. Sie lockerte den ideellen Zusammenhang, zersplitterte den gemeinsamen Sagenschatz, drängte die Ansätze zu einem großen Nationalepos zurück und zerschnitt für das Bewusstsein des Volks das Einheitsband der noch unbenannten deutschen Sprache (53—58).

In der zweiten Abteilung (59—107) betritt der Verfasser das eigentliche Gebiet seiner weiten Wanderung. Erst die »althochdeutsche Zeit« gestaltete eine deutsche Litteratursprache.

Völlig abgezweigt und selbständig entwickelt hatte sich seit dem 5. Jahrhundert in Britannien das Angelsächsische, zu dessen litterarischer Verwendung der römisch-britannische Katholicismus, ebenso wie bei den Goten der Arianismus, bereits den Anstoß gegeben hatte. Daher mussten die von Rom gesanten Missionare des 7. Jahrhunderts, für die das Latein officiell allein berechtigt war, der Landessprache einen Platz gönnen. Unter ihrer eifrigen Pflege erwuchs nach Anpassung des lateinischen Alphabets an die ags. Laute (vgl. Kirchhoff Ueber das got. Runenalph. 51/52) eine volkstümlich kirchliche Poesie (59—62).

Aus der völligen Sittenverwilderung und dem materiellen und ideellen Verfall aller Gesellschaftsclassen im Frankenreich, sowie aus dem unentschiedenen Streit zwischen romanischem und deutschem Wesen erweckten die Karolinger das letztere zu neuem Leben und frischer Kraft. Karl Martell bezwang mit seinen heldenmütigen deutschen Franken den Islam und errettete das römische Christentum aus einer Todesgefahr. Pippin der Jüngere verhalf dem Papst gegen die Langobardenkönige zur weltlichen Herschaft und erfüllte sein Volk mit idealem Pathos durch die Schöpfung des vom Papst gesalbten Königtums: neben ihm ordnete der Angelsachse Bonifacius die Verfassung der fränkischen Kirche und ermöglichte durch

ihre Unterwerfung unter den Papst die Christianisirung Deutschlands. Karl der Große war nationaler Held, christlicher König und christlicher Priester zugleich. Diese Geistesfülle des römischen Kaisers kam auch der Sprache zu gute. Mit festem Bestreben wollte er seine fränkische Muttersprache zu einem dem Lateinischen adäquaten Ausdruck erheben durch eigene grammatische Bemühung und durch literarische Ausbildung, und zwar, wie die Neubenennung der Monate und die Sammlung epischer Lieder beweist, nicht nur im Dienst der Kirche für Predigt und Katechisation, wie bei den Goten und ursprünglich auch bei den Angelsachsen. Er ist der Schöpfer und Hauptwerkmeister unserer gesammten Schriftsprache und Litteratur (63—73).

Gewisse Aufzeichnungen in deutscher Sprache wurden schon vor Karl gemacht, zunächst von Geistlichen für die Zwecke der Mission und christlichen Volkserziehung seit dem ersten Drittel des 8. Jahrhunderts (74). Welche erhaltenen Ueberbleibsel der Verfasser so hoch hinaufrückt, wird nicht gesagt; es kommt ihm nur auf den Hinweis an, dass schon vor Karl auch mit andern Zeichen als den Runen geschrieben wurde, d. h. mit lateinischen Buchstaben, wie in den alten Glossen, und ohne »Princip« der Lautbezeichnung. Davon weiter unten. Er übergeht mithin Scherers Nachweisungen, dass die meisten unserer ältesten Denkmäler, kirchliche Formularien, direct durch Karls Capitularien und die Beschlüsse der Reichsversammlungen veranlasst sind. Ohne Zweifel hatte er unter anderen auch das altsächsische Taufgelöbnis im Sinn, welches nicht auf Bonifacius, sondern ebenfalls auf Karls Sachsenbekehrung zu beziehen ist, vgl. Müllenhoff-Scherer Denkm. LI, 496[2], Müllenhoff in den Jahrb. für deutsche Theologie X, 169ff. und Scherer Vortr. und Aufs. 75f. — Neben diese »Bedürfnislitteratur« oder »Litteratur des Zufalls, wie man sie auch wohl heißen dürfte«, (76) trat seit Karl eine neue »Uebersetzungslitteratur«, welche in Orthographie und Sprache eine gewisse Consequenz und einen gewissen Durchschnittscanon verrät; hierher gehören der fränkische Isidor und die »baierische« Evangelienübersetzung

(Evang. Matth.), deren Verfasser in nächster Beziehung zum Hofe standen, vgl. Müllenhoff XIX. Häufig wurden diese Arbeiten ein oder mehrere Male in andere Mundarten »umgeschrieben«, z. B. »eine rheinfränkische ins Baierische« (77). Dabei muss man an die genannten Monseer Fragm. theot. des Matthäus denken (s. Müllenhoff 526[2]), welche Rückert aber 75 ganz nach Baiern verweist. Was nicht zu den Formularien oder Uebersetzungen gehört, wie die Aufzeichnung epischer Gedichte, des Wessobrunner Gebets, des Muspilli, des Hildebrandsliedes, zieht Rückert nicht in Betracht, »weil sie auf die Weiterentwicklung der Sprache zu dem ihr von Karl gesteckten Ziele gar keinen sichtbaren Einfluss geübt haben« (78/9).

Die Idee des mittelrheinfränkischen Kaisers vollendete erst nach ihm der südfränkische Mönch Otfrid; sein Evangelienbuch ist »die erste wahrhaft freie und insofern monumentale Tat der deutschen Sprache als Litteratursprache« (79/80), wie der Litteratur. Die alte deutsche Volksdichtung war nicht mehr lebensfähig. Otfrid gestaltete den Stoff freier, änderte den poetischen Stil durch Aufgeben der unchristlichen Allitteration und führte in der geistlichen deutschen Dichtung den Reim ein und in Tausenden von Versen durch (80). Dass er ihn »eingeführt« habe, ist eine ganz verfehlte Behauptung Wackernagels, welche W. Grimm Zur Gesch. des Reims 698 ff. widerlegt hat. Rückert, welcher überall bewundernd schildert, bald Karl, bald Otfrid, bald das Mhd., bald Luther (vgl. z. B. II, 18: »neben Luther als volkstümlichem Humoristen würde ohne Zweifel weder ein Brant, noch ein Murner, noch selbst ein Hans Sachs auch nur genannt werden«!), bald Opitz, verfällt in den schlimmen Fehler, möglichst viel dem unmittelbaren Einfluss eines Schriftstellers zuzuschreiben und um ihn zu gruppiren, anstatt es aus der Einwirkung mehrfach gegebener Verhältnisse abzuleiten und die von verschiedenen Seiten nach einem Ziele zusammenlaufenden Fäden aufzuweisen. Der Endreim war in geistlichen Gedichten, wie im sog. »Petrusleich« (vielmehr Lied oder »Leis«, denn unter Leich sind nicht mit Wackernagel alle ahd. strophischen Gedichte außer Otfrid, sondern mit

Müllenhoff-Scherer nur die Nachbildungen der lateinischen Prosen oder Sequenzen zu verstehen, s. XXXIII, 297) und im Gespräch Christi mit der Samariterin vor Otfrid ganz geläufig, und dieser setzt ihn als herkömmlich voraus (vgl. Müllenhoff 289/290, 296, Jahrb. f. d. Theol. X, 179). Es ist tatsächlich nicht zu begreifen, wie es »doch ein Unterschied« sein soll (81), ob ein durchgereimtes Gedicht nur 31 Zeilen oder Tausende hat. Gedichte, die weit über 30 Jahre älter sind als Otfrid, das Wessobrunner Gebet, Muspilli (und Heliand), in denen die Allitteration »durch die Schwerkraft der Gewohnheit« noch zu halten versucht wurde, stellt Rückert ohne weiteres neben Otfrid.

Dieser nannte seine Sprache ohne Unterscheidung theotisca oder fränkisch. Der seit Karl herkömmliche Ausdruck lingua theotisca, gegen welchen der gelehrte l. barbara oder Germanica verschwindet, beweist das gesteigerte Nationalbewusstsein und das Gefühl für die Sprachgemeinsamkeit der gesonderten Stämme. Wegen seines im 8. und 9. Jahrhundert üblichen vagen Sinnes = Germanisch führte J. Grimm den topischen Begriff »Althochdeutsch« und den Namen »Altsächsisch« ein, welchem ein anderer »Altniederdeutsch« vorzuziehen ist (82—86). Diese augenfällige Zweiteilung, welche sich nur am Niederrhein schwerer absondert (89), basirt nicht sowohl auf den »vom zufälligen Geschmack unserer Zeit« beliebten Einflüssen des Ortes auf das Organ, sondern sie wurzelt »in einer viel tieferen Bodenschicht«: sie ist durch die Strömung der fränkischen und christlich-romanischen Elemente bis zum 9. Jahrhundert so handgreiflich verschärft worden (vgl. Scherer Vortr. 50). Die Schöpfung einer Litteratur, heißt es 88 weiter, war nur in hochdeutschen Gegenden vorbereitet: der Heliand ist ein Nachahmungsversuch ohne Nachwirkung, »der sächsische Volksgeist ließ es sich gefallen ins Schlepptau der fränkisch-deutschen Culturbewegung genommen zu werden«. Also war das Ahd. die älteste deutsche Schriftsprache, freilich noch nach Otfrid ohne wirkliche und überall sichtbare Einheit (90), wie sie staatlich erreicht war. Die Teilung des Reichs, welche im Westen die

politische und sprachliche Grenze zusammenfallen ließ, schützte vor fremden Elementen. Im ostfränkischen Teile Ludwigs, welcher »Germanicus« genannt wurde, galten die Namen »Fränkisch« politisch und »Deutsch« sprachlich in gleichem Sinne; von Rheinfranken aus übertrug sich der erstere auch auf die Sprache (93 f.).

Der Hof und das höhere Staatswesen war von rheinfränkischem Typus, ebenso ein gewisser mittlerer Durchschnitt der Sprache, die bei »hochofficiellen Veranlassungen zum Vorschein kam« wie in den Straßburger Eiden, nicht aber »im täglichen und ungenirten Verkehr des Hofes oder in den Staats- und Rechtsverhandlungen«. Daher sei es jedenfalls ein schiefer Ausdruck, in modernem (d. h. engstem) Sinn von »einer fränkischen Hof- und Staatssprache« zu reden (96). Im anderen vermeidet ihn der Verfasser selbst nicht, obwohl er ihn weiterhin (128) nochmals als »eine an sich bedenkliche, jedenfalls äußerst schwerfällige Benennung« bekämpft. Weinhold mhd. Gr. § 3 folgt ihm darin, vgl. Roediger im Anzeiger für deutsch. Altert. V, 46. Im Mund des einzelnen Mannes war jener Durchschnitt von localer Färbung. Schärfer drückt dies Müllenhoff aus (Denkm. X): »gegen die Volksmundarten war die neue Sprache noch weniger abgeschlossen als später das Mhd., geschweige denn das Nhd., und ihr Abstand nach unten hin war wohl nur gering«.

Mit Recht hebt Rückert nachdrücklich die engsten Verkehrsbeziehungen, besonders die unter Karl begonnenen Versetzungen von Beamten und die massenhaften Verpflanzungen bäuerlicher Colonen hervor, welche in den höheren und niederen Schichten der vereinigten Stämme viel zur Ausgleichung der mundartlichen Besonderseiten beitrugen, zumal nach der Beschränkung auf das Ostfrankenreich. Otfrids Kunstdichtung gewährte der Sprache zwar einen gewissen litterarischen Halt, aber er blieb ohne Nachfolger, also auch ohne kräftige, feste Nachwirkung auf dieselbe (vgl. Müllenhoff). Die Sprach- und Litteraturentwicklung wird gehemmt, das Zeitalter versagte die Mitarbeit, mit Karl war die warme Liebe zur deutschen Sprache erloschen. Ludwig der Fromme

verachtete die in der Jugend gelernten deutschen Gedichte, Ludwig der Deutsche tat nichts für »die zarte Pflanze der deutschen Litteratur« (99). Den westfränkischen Königen fehlte jede Veranlassung dazu. Zwar behielt Karl der Kahle das Deutsche als »Hof- und höhere Gesellschaftssprache« bei, und noch 881 ist das Ludwigslied auf westfränkischem Boden entstanden, »ein merkwürdiges und wichtiges Zeugnis für die karlingische Hofsprache« (Müllenhoff 304[2]), aber bald ward das Romanische alleinige Volks- und neben dem Latein auch Schriftsprache. Die sächsischen und salischen Kaiser taten ebenfalls nichts; die Hofpoesie war lateinisch. Bei dieser Gelegenheit bemerkt der Verfasser, dass Otto I die deutsche Sprache »leniter saxonizans« gesprochen habe (101). Scherer hat diese Angabe berichtigt in der Zeitschr. f. deutsch. Altert. XXI, 474—482. Nach Dümmler hat Rückert wahrscheinlich die Worte Arnolds von Emmeram: ore iucundo saxonizans dicit, durch sein Gedächtnis getäuscht, ungenau wiedergegeben. Scherer führt aus der Schreibung von Eigennamen dort zugleich den Nachweis, dass in der Kanzleisprache der sächsischen Kaiser die hochdeutsche oder fränkische Lautgebung vorgeherscht habe im Verhältnis wie von Dialekt und Schriftsprache, (vgl. Müllenhoff IX). Von der Kanzleisprache ist bei Rückert bisher niemals die Rede; nur Ottos persönliche Aussprache wird als »eine Art von Zeugnis« für die Absonderung einer höheren Umgangssprache in Niederdeutschland genannt (vgl. 130). Durch Ottos zweite Gemahlin, Adelheid von Burgund, kam etwas von romanischer Sitte und vielleicht auch von romanischer Redeweise an den Hof. Seit Theophano von Byzanz, der Gemahlin Ottos II und der Mutter Ottos III, (972 n. Chr.) begann die ausschließliche Pflege der italisch-byzantinischen Renaissance der lateinischen und griechischen Classicität. Aber ein Verdienst bleibt den Sachsenkaisern. Durch ihren siegreichen Widerstand gegen die Slaven und durch ihre Gründungen kirchlicher Stifter wie Magdeburg, Zeitz-Naumburg, Merseburg, Meißen, Bamberg gelang es der deutschen Sprache im Osten ihr ehemaliges Gebiet definitiv wiederzuerobern. Unter den

Saliern lasen, soviel die »Ueberlieferung« erkennen lässt, nur die Frauen deutsche Bücher, um sich zu erbauen, wie Gisela (Konrads G.) die Psalmenparaphrase des Notker Teutonicus (vgl. J. Grimm Kl. Schriften V, 191, Scherer Leben Willirams 263/4) oder Agnes (Heinrichs III G.) Willirams deutsche Uebersetzung des Hohen Liedes.

So blieb die deutsche Litteratur ein praktisches Hülfsmittel der christlichen Erbauung, der Erziehung des Volks und der Erlernung des Lateins, dem sie in klösterlicher Abgeschiedenheit diente: es erweiterte sich der Spielraum des Wissens Einzelner, z. B. Notkers, unendlich und dadurch wuchs der Reichtum an deutschen Sprachmitteln, ein unschätzbarer Gewinn, welcher aber der damaligen Sprache nicht zu gute kam (101—107). An dieser Stelle hat Rückert Notkers sprachgeschichtliche Bedeutung nicht genügend hervorgehoben weder für seine Zeit, in der er den Einfluss der fränkischen Schriftsprache in Alemannien ersehen lässt (vgl. Müllenhoff XXVI), noch für die spätere, in welcher noch die Mystiker an ihn anknüpfen und an diese Luther.

Der Verfasser kommt in der dritten Abteilung (108—142) zur »mittelhochdeutschen Zeit«. Der Begriff einer litterarischen Verwendbarkeit des Deutschen, welche Karl vor 300 Jahren angestrebt hatte, war nicht erreicht. Keiner hatte Lust oder Talent fortzufahren. Die Geistlichen schrieben was sie schrieben lateinisch: Rudlieb, Waltharius, die Tiersage, die Modi. Aber das ganze Zeitalter schuf durch das Ineinanderspielen mannichfaltiger Kräfte und Triebe eine neue Erhebung des Gemütslebens und erzeugte einen neuen Geist. Die Aufstände der Sachsen, der päpstliche Bann gegen Heinrich IV, der Kampf zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, welcher jeden zur Parteinahme zwang, den Schwertführern die Entscheidung anheimgab und der Kirche die allmächtige Suprematie raubte, die Kreuzzüge mit ihrem äußeren romanischen Gepräge veränderten die alte Ordnung des Lebens und führten alle Teile Deutschlands näher zusammen. (108—115) Rückert nennt 115 den Charakter der bisherigen Poesie, der epischen Volksdichtung (?) und des geistlichen Volks-

gesangs einen unpoetischen. Jetzt wurde die Seelenstimmung erst poetisch, sie drängte Geistliche und Laien zu neuer Darstellung. Die geistlich-volkstümliche Lyrik des 11. und 12. Jahrhunderts, nach 200 Jahren eine Wiedergeburt in der Art Otfrids ohne seine gelehrte Dialektik, hat viele Erzeugnisse aufzuweisen. Ihr begrenzter Inhalt, der zum Teil wie in dem Rolandslied, Alexanderlied und der Kaiserchronik auch weltlich war, und ihre allmählich wieder veraltende Sprache erschien jedoch vielen herb und einseitig. Sehr bald verlangte das tatenlustige Kriegertum auch in Deutschland nach romanischem Ideal eine neue Kunstform und eine neue leistungsfähige Sprache. Als Vater der deutschen ritterlichen Dichtung und der von der Kunst der geistlichen Dichter abgetrennten litterarischen Sprache gilt nach der Tradition des MA. Heinrich von Veldeke. Aus früherer Zeit nennt Rückert den mittelrheinisch-fränkischen (nach Weinhold, Z. f. deutsche Phil. VIII, 272, hessischen) geistlichen Dichter der Pilatus-Legende, welcher »dieselbe, ja vielleicht noch eine geistvollere Ausbildung der Verstechnik« zeige (121), und den öfter mit ihm verglichenen ritterlichen Verfasser des Grafen Rudolf, welcher durch dieselben Anläufe im Stil und in der Verstechnik beweise, »wie die ganze Atmosphäre der Zeit von dem neuen Kunstideale erfüllt war« (121). Scherer weist dem ersteren in der »Geschichte der deutschen Dichtung im 11. und 12. Jahrhundert« (1875) 123 eine solche Sonderstellung nicht an. Nach ihm (vgl. 137) schließt sich der Graf Rudolf, was Technik und Manieren sowie den Stoff anlangt, an die oben genannten weltlichen Gedichte der geistlichen Poesie an: vermutlich schon vor diesem (1170—73) hat der Hildesheimische Ritter Eilhard von Oberge den celtischen Roman von Tristant und Isalde bearbeitet; »er steht an der Spitze der geistigen Genealogie höfischer Erzähler«; sein nächster Nachfolger ist Heinrich von Veldeke, der nach Lachmann dessen Manieren nachahmt. Die Unsicherheit, welche bisher in diesem Teile der Litteraturgeschichte herschte, entschuldigt keineswegs, dass Rückert den Eilhard völlig übergangen hat (!). Wenn er also den Veldeke »den Ahnherrn aller

ritterlichen Sprachkunst« nennt (130), so ist das nur insofern zulässig, als dieser sich in seiner limburgischen Heimat zuerst direct mit der romanischen Poesie berührte und aus französischen Quellen im ritterlichen Stil übersetzte. Als berufener Mund aller seines Gleichen setzte er »die innere Sprachform« fest, die äußere Gestalt seiner Dichtung ist nicht hochdeutsch: sie verrät uns seine Heimat. Das »mittelhochdeutsche Gewand« verdankt die »Litteratursprache« Hartmann von Aue. (123). Diese Umwandlung war aber nicht seine subjective Tat, wie etwa Dante mit der freien Kraft eines individuellen Genius das Toscanische zur Schriftsprache erheben konnte (125 in den Kleineren Schriften I, 276 wird Dante als Sprachschöpfer in Parallele zu Luther gestellt, vgl. Scherer Vortr. 55). Das Mhd. ist bei Hartmann und Walther von der Vogelweide so rein, so nirgends und überall heimatsberechtigt, dass ihre engere Ortsangehörigkeit nicht aus ihm bestimmt werden kann. Weinhold mhd. Gr. § 4 schließt sich Rückert rückhaltslos an; dass damit jedoch zu viel gesagt ist, bemerkt Roediger im Anzeiger f. d. Alt. V, 47 mit Recht. Nach des Verfassers Meinung würde man »die 2 oder 3 armseligen Reime, die man als Beweise für Walthers Oesterreichertum immer wieder vorführt, bei ruhigem Blick einfach eine Lächerlichkeit, aber nicht einen sprachgeschichtlichen Beweis nennen«! (125).

Er erörtert ferner die Stellung der höfischen Kunstsprache in der deutschen Sprachgeschichte. Schon in karolingischer Zeit musste sich eine Gemeinsprache »ganz von selbst als notwendiges Ergebnis der großen geschichtlichen Mächte der Zeit« bilden; war sie einmal geschaffen, so konnte sie nicht wieder verschwinden (128). In der Zeit vom 9. bis zum 12. Jahrhundert entwickelte sie sich in den Höhen der Gesellschaft, abgerückt von der traditionellen Sprache der geistlichen Litteratoren und der Mundart des Volkes (129). Von jenen sollen nur zwei mit dem Leben und der Sprache der Zeit Schritt gehalten haben. Als »äußere Zeugnisse« der hd. Gemeinsprache nennt Rückert den »oberdeutsch-fränkischen, etwa ostfränkischen« Tractat des heiligen Norbert nach 1130 und den Pilatus, den er in die 60. Jahre rückt.

Scherer bezeichnet den ersteren als baierisch (GDD. 78), vom zweiten sagt er, es habe sich ein eigener gebildeter Stil deutscher Erzählung bereits entwickelt in den 80. Jahren des 12. Jahrhunderts (123); auch Weinhold Z. f. d. Ph. VIII, 271 scheint jene Ansicht nicht zu teilen. Die höhere Gesellschaft Süddeutschlands ging im 12. Jahrhundert in den Ritterstand über. Aus der in ihrem verfeinerten Verkehr gesprochenen hd. Gemeinsprache schöpfte Veldekes Nachfolger Hartmann. Sie wurde durch die allgemeine Sitte des Schreibens zugleich Schriftsprache, welche durch den Beisatz jeder Schriftsprache und den Kunststil des Verses bald eine besondere isolirte Existenzmöglichkeit erwarb. Hartmanns Mhd. galt als die mustergültige Höhe des sprachlichen Ausdrucks (133), es war »die raffinirteste Objectivität der Alle beherschenden Kunstregel oder des Kunst- und Stilgefühls« (163); »man kann es allenfalls eine Sprache der Coterie nennen, wenn man übelgelaunt ist« (II, 7). Gleichförmig erstarrt war die Sprache im Leben nicht, geringe landschaftliche Nüancirungen, auch ein heimatlicher Accent Hartmanns, fehlten nicht. Je ferner den Sitzen der ritterlichen Bildung, desto schwerer lastete auf der angeeigneten höfischen Sprache die heimische Eigenart, am wenigsten am Ober- und Mittelrhein, in Alemannien und Oesterreich. Mit vollem Bewusstsein hat nur der geniale Wolfram von Eschenbach in die Mundarten eingegriffen, unter teilweisem Misfallen seiner Zeitgenossen (I, 136).

Volle Anerkennung verdient die energische Art, wie Rückert mit zwingenden Gründen »der inneren Geschichte der geistigen Gestaltungen der Zeit« auf Lachmanns Annahme eines einheitlichen höfischen Mhd. besteht, dessen Existenz neuerdings geleugnet und für ein wissenschaftliches Phantasiegebilde erklärt worden ist (vgl. Weinhold mhd. Gr. § 4). Er sagt: Die Ueberlieferung in den Handschriften gewährt dem befangenen Blick auf ihre Oberfläche kein treues Bild. Die Dichtungen wurden stets dictirt. Die erste Niederschrift geschah durch Schreiber, niedere Weltgeistliche und fahrende Cleriker oder Leute anderer Lebenskreise, welche nicht eingeweihte Kenner des höfischen Mhd. waren; der Autor selbst

konnte keine Controlle üben. Der Text der Abschriften lag erst recht in der Hand der oft fahrlässigen Schreiber. Die Methode, den Kern aus solcher Schale herauszuschälen, verdanken wir Lachmann, dem Pfadfinder auf dem Boden der positiven Kritik (137—140).

Die sprachliche Entwicklung von Karl bis zu dem Rolandslied oder der Kaiserchronik ist weit geringer, als in dem halben Jahrhundert von da bis zu Hartmann. Das Ahd. hat nur Ansätze zur Litteratur gemacht: für die Hauptsumme der geistigen Interessen galt das Latein als privilegirter Ausdruck; in der religiös-ethischen Sphäre erwarb erst die geistliche Dichtung des 11. und 12. Jahrhunderts dem Deutsch wirkliche Heimatsberechtigung. Die mhd. Sprache behandelt alle poetischen Stoffe aus dem classischen Altertum, der deutschen, celtischen und romanischen Vorzeit oder der Gegenwart mit gleicher Virtuosität. Gewiss war sie auch zur prosaischen Darstellung aller Stoffe mit Ausnahme der abstracten oder theologischen befähigt (141 f.). Diese Schilderung gibt keinen Anlass zu Einwendungen, noch weniger die folgende.

Die vierte Abteilung (143—194) enthält die Schicksale der deutschen Schriftsprache von der Mitte des 13. Jahrhunderts an. Mit dem Verfall der aristokratischen Gesellschaft und des ritterlichen Idealismus kam auch die zarte ritterliche Dichtkunst und Sprache ins Schwanken. Diese wurde »ein bloßes Luftgebilde« (133), »ein allzu luftiges Gebäude« (144), als jene der »höfischen Dorfpoesie« eines so talentvollen Neidhart von Reuenthal und ihren derberen bäuerischen Klängen weichen musste. Den Staufern folgte zwar nach dem Interregnum auch ein Kaiser- und Rittertum, aber es war eine bürgerliche oder demokratische Zeit, in welcher eine realistisch-prosaische Ausdrucksweise herschte. Freilich erhielt die Macht der Gewohnheit noch die alten Formen wie im Leben, so in der Kunst und der Schriftsprache, deren Vertreter der Epigone Konrad von Wirzburg ist. Wir verfolgen die Zerbröcklung des Mhd. leichter als das Werden des Neuen, weil es erst spät das Alte völlig vertritt. Daher nennt die Wissenschaft

auch die Sprache dieser Zeit bis zu Luther noch mhd. (so noch Weinhold mhd. Gr. § 1, zurückgewiesen von Roediger im Anzeiger V, 44/45); besser bezeichnet man diese als »die Uebergangsperiode vom Mhd. zum Nhd.« Rückert will keine von diesen beiden Benennungen für diese Zeit der »Zwittergebilde« gebrauchen: erst im Anfang des 16. Jahrhunderts habe die Reformation den vollständigen Sieg des Neuen ermöglicht, also nach drei Jahrhunderten, die zwischen Hartmann und Sebastian Brant liegen, während Williram und Veldeke oder Hartmann nur ein Jahrhundert trennt (143—150). Dagegen schließt Scherer die mhd. Zeit mit der deutschen Mystik um 1350 und nennt die Reformationszeit bis 1650 »die Uebergangs- oder frühneuhochdeutsche Zeit (fnhd.)« (vgl. GDD. 3, zGDS. 13), eine Periodisirung, die litterar- und sprachgeschichtlich durchaus zutrifft. Mit 1350 beginnt die Ausbildung des »gemeinen Deutsch«, wie Luther es nennt (vgl. Müllenhoff XXVIII ff.).

Der Verfasser beschreibt sodann den neuen Factor, welcher dem allgemeinen Gesetz der Trägheit jetzt noch zu Hülfe kam, den Schriftcharakter der mhd. Sprache. Wäre sie nur von lebendiger Tradition getragen worden, so hätte sie mit der ritterlichen Zucht verklingen und ganz untergehen müssen, als noch vor Ablauf des 13. Jahrhunderts die Sprache des gemeinen Lebens, Mundartliches und Fremdes in die Mitte der socialen Aristokratie Eingang fand. Aber das feste Gefüge der Büchersprache wirkte noch später auf Litteratur und Volkssprache zurück und gewann Autorität. Die schriftliche Tradition war bereits von Anfang an unsicher, aber noch mehr verschlechterte sie sich durch die ausgedehnte Schreibfertigkeit. Schon früher war die Schrift unentbehrliches Hülfsmittel, und auch bei den Rittern stand das Geschriebene in höherer Achtung als das, was fahrende Leute gedächnismäßig überlieferten. Jetzt war die Schreibkunde nicht mehr allein Beruf, sondern der Mittel- und Bürgerstand übte sie selbst bei jeder Gelegenheit, doch ohne systematische Pflege. Die Fachschreiber, früher und auch jetzt noch Geistliche, besonders Ordensglieder, wie die Brüder vom gemeinsamen Leben,

gehörten doch meist dem weltlichen Stande an: bei ihnen entstand im 14. Jahrhundert ein fabrikmäßiger Betrieb und eine leichtfertige Technik des Schnellschreibens auf Kosten der sorgfältigen Behandlung der Texte. Nach diesem Muster und den traditionellen Regeln der Schreibstuben richteten sich nicht nur andere Schreiber, sondern auch die Drucker. (150—155).

Ferner: An eine systematische Behandlung der Schriftsprache etwa nach dem Muster der lateinischen Schulgrammatik, welche ihre Reinheit gegen die Zufälle des Tages hätte schützen können, wie sie Karl geplant hatte, dachte in mhd. Zeit niemand. Notkers Bemühung war vergessen, provenzalisches Beispiel und ältere Versuche isländischer Gelehrten für eine germanische Sprache (vgl. Scherer zGDS. 31 n.) blieben unbeachtet. — Jeder Schriftsteller suchte sich auf eigene Hand nach subjectivem Gefühl ein Muster seines Stils. Durch gewisse Regeln den Einflüssen des Ortes und der Umgebung auf die Spraché fernzubleiben gelang vielen nicht. An ihren Producten nahmen Zunftschreiber nach Maßgabe ihrer technischen Regeln oft formale Umänderungen vor: und nun dienten sie wieder als Muster. (155—157) — Die Mundarten beginnen in die Schriftsprache einzudringen. Mundartlich gefärbt sind auch die Denkmäler der ahd. Schriftsprache und selbst, wenngleich für uns kaum sichtbar, die reinsten höfischen Dichtungen, stärker die geistlichen Legenden und Gedichte der Fahrenden: immer mehr vergröbernd wirkte jetzt die eigene Mundart ein und gab der Sprache ein unschönes oder sprachwidriges Gepräge. Der Unterschied der lebenden Volkssprache, wie Hug von Trimberg im Renner um 1300 ihn hervorhebt, der (lantsprâchen) oder des »mütterlichen Deutsch« bei Konrad von Megenberg in der ersten deutschen Naturgeschichte um 1350 vom correcten Schriftdeutsch wurde scharf erkannt. Die Zutat der Mundart galt für ungebildet, aber sie stellte sich oft unbewusst, immer unbeabsichtigt ein, am wenigsten in den poetischen Erzählungen, z. B. im Liederbuch der Clara Hätzlerin oder in v. d. Hagens Gesammtabenteuern, und in der neugeschaffenen frischen, reizvollen

Prosa eines David von Augsburg, eines Berthold, eines Meisters Eckhart u. a. Dagegen herscht in den späteren leblosen Copien höfischer und volkstümlicher Epen, wie im Heldenbuch des Kaspar v. d. Rhön, wo noch der alte Geist des ritterlichen Idealismus lebt, äußerlich plumpe, mundartliche Subjectivität in jeder Wortform, wenngleich die innere Kunst- und Sprachform noch zuweilen unter dem Schutt der Spätzeit hervorschimmert, wie in den Unicis des Heldenbuchs an der Etsch, Erek, Gudrun und Biterolf (158—163).

Bei dem Streben dieser Zeit nach Individualität und Herabminderung jeder Autorität hätten auch die Mundarten die Schriftsprache überwuchern müssen, wenn nicht »der nach einheitlicher Zusammenfassung der nationalen Kraft drängende Zug der deutschen Entwicklung« siegreich entgegengewirkt hätte (165). Denselben Gedanken stellt ganz allgemein Dümmler an die Spitze der Einleitung zu seiner Geschichte des ostfränkischen Reichs. Nicht lange hatten die Mundarten sich das Gleichgewicht gehalten, sondern eine gewann durch geschichtliche Ursachen die Oberhand. Das »Mittelste Deutsch« war durch die sprachliche und nationale Wiedereroberung des deutschen Ostens emporgehoben worden.

Im Folgenden erhält der Leser eine treffliche Uebersicht über das Gebiet des »Mitteldeutschen« (166—171). Dabei muss der Verfasser kurz auf die Geschichte der Karolinger und Ottonen zurückgreifen. Durch sie waren von Oberdeutschland aus im S ü d o s t e n an der Donau, in Oesterreich, Steier und zum Teil in Kärnthen Baiern und oberdeutsche Franken angesiedelt: hier herschte »oberdeutsche« Mundart (s. Weinhold mhd. Gr. § 3) und höfisches Mhd., Wien war unter den Babenbergern der Brennpunkt ritterlicher Kunst; jenseits der Leitha in Siebenbürgen und in den ungarischen Karpathen saßen Oesterreicher und niederdeutsche Franken: das Oberdeutsche überwog (166/7). — Auf die ottonischen Bistümer gestützt, drang um 1150—1350 an der Elbe im O s t e n des deutschen Tieflandes und in Böhmen, Meißen, Lausitz und Schlesien von Mitteldeutschland aus die »mitteldeutsche« Mundart der Einwanderer vor, welche örtlich in Thüringen

auf altdeutschem Boden stand und sich in Nordböhmen mit dem nahen Ostfränkischen berührte (168). Rückert hatte 101 mit Recht am Hof Ottos I eine Abschwächung der Mundart angenommen. Im 12. Jahrhundert bestand jenseits der hd. Sprachgrenze auf niederdeutschem Boden eine Verkehrssprache, welche sich an das höfische Mhd. nicht anschloss (130). Damit kann nur eine Vorstufe des Md. oder dieses selbst gemeint sein, aber Rückert unterlässt es schon dort darauf hinzuweisen. Ferner gestand er, obwohl er den Ausdruck »sächsisch-fränkische Hof- und Reichssprache« misbilligte (128), einige Berührung der höheren Gesellschaft am sächsischen Hof mit der hd. Gemeinsprache zu (106, 129/130). Aber er erwähnt nirgends nachdrücklich ihren Zusammenhang mit dem Ahd., d. h. mit dem Fränkischen des 8. und 9. Jahrhunderts, vgl. Müllenhoff X, XXVI, XXXII, Scherer Vortr. 52. Beide weisen auf den Vorrang des Md. im 11. und 12. Jahrhundert und das höhere Alter, sowie seinen Einfluss auf das Mhd. hin, (s. XXVI/XXVII, Scherer zGDS. 12). Es ist zu unbestimmt, wenn Rückert nur sagt, die md. Mundart stehe durch ihre Vorgeschichte und volkstümliche Unterlage in enger Fühlung mit der Sprache und Art des deutschen Westens und des nördlichen Abschnittes des inneren Süddeutschlands (169). Durch Benutzung der thüringischen etwas mundartlich gefärbten Muster von der Wartburg und Neuenburg schloss sich in den östlichen Colonien die md. Litteratursprache eng an das spätere Mhd. an. — Der Nordosten, Preußen und die russischen Ostseeprovinzen, war frühe vorwiegend von Niederdeutschen, Franken, Sachsen und Friesen, bevölkert worden, aber die mehr mittel- und süddeutsche Verfassung des geistlichen Ritterstaats, des Ordens der deutschen Ritter und der Schwertbrüder, setzte das Md. als Geschäfts- und Schriftsprache gegen die niederdeutsch-sächsische Volkssprache durch (vgl. Franz Pfeiffer, Deutschordenschronik des Nicolaus von Jeroschin, 1854, XXXI ff.). Letztere musste allmählich von der Westgrenze Pomerellens bis zur Elbe von Wittenberg abwärts das Md. neben sich gelten lassen, während sie auf dem westlichen Elbufer auch

als Litteratursprache alles beherschte (170 ff.). So wuchs das Gebiet des Md. als einer litterarischen Gemeinsprache unendlich weiter: in Polen und in den russischen Grenzgebieten, in den niederdeutschen Colonien der Karpathen und Siebenbürgens wurden Stadtrechte und Urkunden md. abgefasst; auch die Volkssprache färbte sich danach. — Im Westen von Ostdeutschland und Thüringen, dem md. Kernlande, von der Werra bis zur Maas ist die Volks- und Schriftsprache auch Md. zu nennen: es umspannt also mehr als zwei Drittel aller hd. redenden Menschen (172 f.).

Es gewann, wie erwähnt, auch in Niederdeutschland Anerkennung. Dennoch widerstand das »Niederdeutsche« auf seinem angeerbten Boden eben so fest, wie im Süden die hd. Mundarten. Es war damals, als das höfische Mhd. begann, von der Somme bis zur Schley und Elbe eine litteraturlose Sprache; denn litterarische Versuche wie der Heliand waren spurlos verhallt (173). Nur in den Nordwesten, in das nordfränkische Niederland zwischen Maas und Rhein von der Roer und Sieg abwärts pflanzte sich von Köln, dem Culturcentrum des md. Gebiets nördlich von der Mosel und Lahn, eine rege litterarische Tätigkeit fort. Der Niederdeutsche Heinrich von Veldeke wurde durch dessen vermittelnde Nachbarschaft Vater des Mhd. und des »Mittelniederländischen«, d. h. der nordwestlichen niederdeutschen Schriftsprache (s. Müllenhoff XVII), zugleich; beide blieben in vielseitiger Berührung (174), vgl. Heinzel G. d. nfr. G. S. 178, 216 n. Letztere war selbständig geworden. — Ebenso entwickelte sich allmählich vom 13.—15. Jahrhundert im Norden, im sächsischen, niederdeutschen Gebiet zwischen Rhein und Elbe, die »mittelniederdeutsche« Schriftsprache und Litteratur: die älteste deutsche Prosa, welche im Mhd. erst die Mystiker im zweiten Drittel des 13. Jahrhunderts ausbildeten. Rückert zieht hierher in das erste Drittel »den Sachsenspiegel und die Repgow'sche Chronik« (176). Der vorsichtige Ausdruck lässt nicht erkennen, wie er über die Verfasserschaft denkt, ob er beide Werke wie gewöhnlich dem einen Eike zuschreibt, oder nur den Spiegel. Nach den

neuesten Untersuchungen Weilands rührt die Chronik von einem anderen Repgower und Blutsverwanten Eikes, einem Geistlichen aus dem Anhaltischen, her, und ist erst zwischen 1237—1251 geschrieben, wie auch Roediger im Anzeiger IV, 258/259 annimmt. Die Sprache hält man für ein zum Nd. neigendes Md., welches nach Rückert (171) bis in die Gegend von Wittenberg üblich war. Doch sind die ältesten Handschriften nd., andere sind md. gefärbt. Zwischen dem sich bekämpfenden Nd. und Hd. stellte das Md. im materiellen Verkehr den äußerlichen und innerlichen Zusammenhang her: obwohl manches vom Nd. in das Md. übergegangen ist (zumal in Thüringen, s. Weinhold mhd. Gr. § 3), so hat doch umgekehrt das Md.-Hd. weit mehr eingewirkt. Als klares Beispiel konnte die nd. Gandersheimer Reimchronik des Pfaffen Eberhard (1216), in welche oberdeutsche Formen eingemischt sind, angeführt werden, vgl. Roediger 265, V, 47. Anderes kam ins Mnd. aus dem Mnl., wie auch der Stoff des Reineke Vos (177).

Nach Süden, nach Oberdeutschland bis Straßburg und Basel, wurde die Wucht der md. Schriftsprache durch die große natürliche Verkehrsstraße, den Rhein, fühlbar. Nur die oberländische Eidgenossenschaft blieb unberührt, auch Schwaben und Baiern. Im Südosten an der Donau verdrängte die oberdeutsche Mundart mit am ersten das reine Mhd. aus der Schriftsprache, vgl. Müllenhoff XXVIII (178/9). Die gemeinösterreichische Sprache des Ottokar von Horneck (um 1300) und die baierische Mundart Konrads von Megenberg (um 1350), »die von dem gewöhnlichen Mhd. stark abweicht« (s. Bartsch bei Pfeiffer Briefw. zwischen Lassberg u. Uhland, Wien 1870, LXX), waren etwa hier zu nennen.

In Oesterreich, welches seit 1438 durch die Habsburger Mittelpunkt des deutschen Staatslebens wurde, bildete sich durch das Bedürfnis eine allgemeinverständliche oberdeutschmundartliche Geschäftssprache der kaiserlichen Kanzlei, in welche allerlei md. Eigentümlichkeiten eindrangen, »insbesondere von Böhmen her, soweit das Md. sich da seit

1410 vor dem anmaßlichen Tschechentume halten konnte« (180). Keineswegs begann aber diese Entwicklung erst mit den Jahren 1410 und 1438. Müllenhoffs detaillirte Begründung, dass schon vor Karl IV (1347—78) unter den Luxemburgern in Prag sich eine böhmische Hof- und Kanzleisprache aus dem österreichischen und meißnischen Dialekt sich gebildet hatte, welche dann durch die Habsburger die Grundlage des Nhd. geworden sei (XXVIII ff. Martin, Anzeiger III, 115 f.), wird von Rückert mit Unrecht übergangen. Martin wird diesen Vorgang in seinen einzelnen Stufen aus böhmischen Urkunden darstellen*).

Rückert redet über die Verbreitung ganz allgemein, diese Sprache sei mustergültig erschienen und habe wegen ihrer mundartlichen Verwantschaft, d. h. wegen ihrer Verschiedenheit vom Ober- und Niederdeutschen (s. Martin 115), bereitwillige Nachahmung in den fürstlichen, städtischen und ritterlichen Kanzleien gefunden, zunächst in den md. Colonien, in Böhmen (daher stammte sie vielmehr), Schlesien, Lausitz, Meißen, dann eher und entschiedener in Thüringen (doch vgl. II, 49 und Müllenhoff XXIX), als am Rhein (für das Niederfränkische vgl. Heinzel 436. 445 ff.), in Baiern und Schwaben, gar nicht in der Schweiz (vgl. Heinzel 448, welcher eine rein alemannische Urkunde aus Zürich von 1442 und eine Baseler mit hd. Beimischung neben einander stellt). Der neolateinisch (sic!) gebildete Aargäuer Niclas von Wyle, Kanzler des Grafen Ulrich von Württemberg, kämpfte um 1470 hartköpfig gegen die neuen Gewohnheiten für »unsers landes tütsche« (181). Rückert hat diesen Punkt, wo er besonders hätte einsetzen müssen, mit Unrecht viel zu oberflächlich und für seine Leser ohne rechten Erfolg behandelt:

---

*) Man vgl. Heinzel G. d. nfr. GS. 449. 450. Aus Weimarischen Urkunden schöpfend hat Ernst Wülcker auf der Geraer Philologenversammlung (1878) »über die Entstehung der kursächsischen Kanzleisprache« gehandelt; er gelangt, unabhängig von Müllenhoff, zu derselben Entwicklung, wie sich die kaiserliche Kanzleisprache und auf Grund der Prager Kanzlei eine Art Schriftsprache gebildet habe (s. Zachers Z. f. deutsche Phil. X, 126—7).

seine Wichtigkeit hat er nicht genug veranschaulicht. Er warnt gewissermaßen, »dem Einfluss dieser kaiserlichen Kanzleisprache eine Art mystischer Zauberkraft für das Einigungswerk der deutschen Schriftsprache ihrer Zeit zuzudecretiren« (180). Wie das zu verstehen ist, ergibt sich deutlicher aus dem zweiten Band, wo er sich gegen etwaige schiefe Erklärungen von Luthers bekannten Worten über die gemeine deutsche Sprache nach der sächsischen Kanzlei wendet (34). Er versteht sie so, dass Luther seine Sprache systematisch von allen localen Einflüssen frei gemacht habe, dass schon ein solches Gemeindeutsch in den höchsten Regionen des Staats und der Geschäfte dagewesen sei (35), in welcher er sein eigenes Idealbild der deutschen Gemeinsprache erkannt habe (48); er ließ die Autorität der Kanzleisprache für sich gelten, freilich immer mit so starken Reserven, dass er dabei noch vollständig freie Hand behielt (47/8). Er vermied die Irrwege einer Bureausprache (37); »er dachte nicht daran, den Schreibegebrauch und Stil der sächsischen oder gar kaiserlichen Kanzlei für seinen unbedingten Sprachcanon zu erklären« (35). Das hat hoffentlich noch niemand geglaubt und gesagt. Daher fallen folgende Worte ganz in sich zusammen: »es wird für alle die, die der Fiction der Autorität der Kanzleisprache anhängen, ein schweres Ding sein, diese seine (Luthers) Aeußerung mit ihrem Wahne zu vermitteln« (37/8)! Und unmittelbar weiter heißt es doch wieder: »eng begrenzt ist der Einfluss der sog. Kanzleisprache auf die Luthers, — nicht auf die nhd. Schriftsprache überhaupt — gewesen«. So verwickelt übertriebene Vorsicht in Widersprüche.

Die Schriftsprache blieb also wie in der Karolingerzeit vor Zersplitterung bewahrt. »Das Ahd. gehörte den Geistlichen, das Mhd. den Rittern: diese Sprache aber der ganzen Nation« (182). Jetzt wurde die »bürgerliche« Litteratur nicht nur in städtischen Singschulen, sondern auch auf Burgen von Rittern und fürstlichen Frauen gepflegt: bei den Bauern erhielt sich die volkstümliche Tradition in Schwank, Sage und Lied frisch. »Den Pfaffen und den Laien« war jedes

Gebiet der Litteratur zugänglich. Sie war gleichförmig durch alle Teile Deutschlands verbreitet, mochten auch einige Städte durch Productivität hervorragen: sie war wirkliche Volkslitteratur. Entweder in Prosa oder in den kunstreichsten poetischen Formen — das Zusammenlaufen beider Grenzen kennzeichnet diese Periode — wurden mit ungehemmter Geläufigkeit und behaglichster Selbstzufriedenheit alle zugänglichen Stoffe, ernste, schnurrige, lehrhafte, behandelt: ein grenzenloses Gebiet eröffnete das meist religiöse oder burleske Drama. Blieben auch die meisten Producte unvollkommen, so wurde doch die Sprache stilistisch sehr erweitert. Die »deutschen Mystiker« haben daran das größte Verdienst. Es folgte ihnen eine massenhafte, historische, naturwissenschaftliche, juristische, geschäftliche Prosalitteratur. Sogar die officielle lateinische Staatssprache der alten Imperatoren schwand seit Rudolf von Habsburg aus den Urkunden (nach E. Wülcker a. a. O. um 1295 und 1330). Aber die deutsche Schriftsprache konnte ebenso wenig wie die italienische (186) im 14. und 15. Jahrhundert die strenge Wissenschaft und kirchliche Tradition und deren gesammte litterarische Sphäre für sich gewinnen. Gelehrte Geistliche und Laien schrieben im 13. und 14. Jahrhundert ein Latein, für welches das Sprachgefühl seit 1000 Jahren begraben war. Seine »Geisterbeschwörung« (191) geschah später durch die Erweckung des deutschen Humanismus und der neu- oder richtiger pseudoclassischen Latinität, und zwar zum Nachteil der deutschen Sprache und Litteratur. Denn erstlich entfremdete das Latein ihr die productivsten Kräfte und Talente, wie einen Hutten neben Murner, Luther, Pauli; sodann ließ es sie in Unklarheit über ihre Leistungsfähigkeit, da es ihr die höhere Sphäre der Nationalbildung vorenthielt und viele Gebildete trieb, wie es die fremden Typen auch in der Kunst und im Recht taten, sich vom plebejisch nivellirten Boden abzusondern; endlich brachte Bequemlichkeit und Vornehmtuerei das Deutsche in fremde Abhängigkeit durch grobe Einmengerei lateinischer Worte, durch lateinische Satzconstruction und Stilisirung (182—194).

Das zweite Buch holt nun für den langen durchlaufenen Zeitraum systematisch in vier Abteilungen einen Abriss der inneren Geschichte der hd. Schriftsprache oder richtiger die chronologische Skizzirung des spätmittelalterlichen Sprachbildes nach. Es leuchtet ein, wie sehr durch die gewählte Anordnung die Uebersichtlichkeit leidet und die synchronistische Auffassung erschwert ist. Der Verfasser selbst scheint dieses Gefühl gehabt zu haben, indem er an Stelle der schematischen Behandlung des ersten Bandes im zweiten eine zusammenhängendere Darstellung treten ließ, sodass z. B. bei Luther hinter der geschichtlichen Einleitung (II, 15—38) sofort das Sprachliche (38—138) Platz findet. Diese Dispositionsänderung trägt wesentlich zur Veranschaulichung bei und erhöht dadurch den Gesammteindruck des zweiten Bandes über den des ersten.

Auch von dieser grammatischen Zusammenfassung versuche ich eine vollständige Analyse zu geben.

Die erste Abteilung (197—263) handelt zunächst von der Entstehung und Entwicklung der Orthographie. »Das innerlich entstandene Sprachbild« (202), »die gestaltlosen Vorstellungen und Eindrücke vermittelt als gestaltete Lautbilder der Seele das Ohr und seine eigentümliche Nervenwelt durch die Schallwellen«, zu deren Erzeugung nach eigenen Gesetzen arbeitende Organe dienen (217). Die Klänge werden dem Auge durch Schriftzeichen verdeutlicht. Die Worte waren vom menschlichen Geiste schon vor der Erfindung der Buchstabenschrift in isolirt geltende Laute zerlegt. Das geschaute Runenzeichen oder sein Klang im Ohr erregte einen bestimmten Begriff. Laut und Zeichen, sowie Laut und Vorstellung waren auf diese Art mystisch verkettet; für unser Gefühl sind die Zeichen für ihren Lautwert conventionell. Bei der gegliederten Zusammenfügung der Laute zu Worten und Sätzen war das »Bewusstsein von der physiologisch-psychologischen Bedeutsamkeit der einzelnen Sprachlaute« (203), »die Beziehung zwischen dem Einzellaut und dem Vorstellungsvermögen« (204) noch vorhanden und die Gründung eines eigenen Lautschriftsystems war möglich. Aber der rechte Zeitpunkt war für die deutsche

Sprache versäumt: die im Runensystem verkörperten deutschen Laute sind von einem fremden, dem lateinischen Schriftsystem mit anderen Zeichen dargestellt worden (203/4). Keineswegs haben diese ersten Schreiber aus der Runenschrift ins lateinische Alphabet »übersetzt«, wie sich Ulfilas' fremdes Alphabet an die gotische Volksschrift und Aussprache innerlich anschloss (205, vgl. Zacher Das got. Alph. Vulfilas und das Runenalph. 53); sondern der damalige bei schwankender Aussprache nicht einmal überall gleiche und überhaupt nicht für alle deutschen Laute, wie z. B. die Kehl- und Zahnlaute, zureichende lateinische Lautwert der Zeichen wurde oft willkürlich auf diese übertragen, ohne sie ganz zu decken. »Man kann sich die Isolirung und die Autonomie dieser ältesten Begründer des deutschen Schriftsystems nicht stark genug denken« (206). »An irgend ein Princip dachte dabei keiner« (74). Noch Otfrid zeigt, wie der Einzelne gleichsam von vorne eine deutsche Orthographie feststellen zu müssen glaubte (206/7). Dies bezieht sich aber doch nur auf einzelne schwankende Fälle; Rückert geht hier entschieden zu weit. In welche Zeit er jene Begründer setzt, wird nicht angedeutet, selbstverständlich doch in die Zeit der ältesten Glossen. Von da bis auf Karl hatte sich gewiss im großen Ganzen eine Gewohnheit festgesetzt, welche die Laune in Schranken hielt: die Durchführung des lateinischen Princips ist erst aus Steinmeyers ahd. Glossenwerk zu übersehen. Scherer knüpft an die »Römerzeit« an und sagt (zGDS. 11): »die römische Methode, deutsche Namen zu schreiben, hat ihre ununterbrochene Tradition und bildet die Grundlage der ahd. Orthographie«, (vgl. 132 oben). Außer dem nicht mehr ganz durchsichtigen Schriftsystem verhüllt uns das älteste hd. Lautsystem noch die Buntscheckigkeit der Mundarten (207, vgl. Müllenhoff X). Seit dem 10. Jahrhundert gewann die ahd. Schreibung gleichförmigere Züge durch das Streben nach Vereinfachung und durch den Einfluss der lebenden Sprache (208). »Dieser Grundsatz der phonetischen Orthographie kann aber nur da völlig rein durchgeführt werden, wo noch gar kein Alphabet existirt oder wo durch eine mit vollem Bewusstsein

unternommene und allseitig gebilligte Revolution dies Princip an die Stelle der älteren historischen Schreibweise gesetzt wird, wie es z. B. in neuerer Zeit beinahe mit erschöpfender Consequenz in der spanischen und tschechischen Orthographie geschehen ist« (209). Das Wort »allseitig« sollten unsere Phonetiker beherzigen! — Im Mhd. ist dies Princip, welches das begriffsmäßig leitende war, nicht revolutionär und consequent, sondern nur innerhalb ziemlich enger Grenzen befolgt: dennoch ist die mhd. Orthographie weit reiner als die früherer und späterer Zeit. Sie verfiel durch die Herschaft der Mundarten, durch die verknöchernde Tradition der Schreibschulen, durch den Eigensinn der Individuen, durch ein Streben nach systematischer Ordnung, durch die Legitimität des Verstandes und die Pedanterie der Reflexion, wie sie die Maximen des Niclas von Wyle zeigen. Die Schrift ringt, die Weisungen der Tradition mit den Anforderungen der Wirklichkeit auszugleichen. Das conventionelle und naturalistische, das historische und phonetische Element sind untrennbar verbunden. Wie in die Kunst und Kleidertracht, drang auch in die Orthographie bauschiges, breitspuriges Wesen ein (209—213).

Ferner: Nach der sinnlichen Gestalt und dem Wohllaut der Sprache als einem wesentlichen Moment für ihre Charakteristik betrachtet, klingt das Mhd. unserem Ohr feiner, weicher, einfacher und reiner als das spätere Deutsch. Dies bewirkt das ästhetische Gesetz, das in der sorgfältigen Behandlung der Consonanten am Wortschluss waltet, die Beibehaltung der später ausgestoßenen Vocale im Wortende, die geringere Menge von Lautzeichen und Lauten, besonders der diphthongischen, und die Beschränkung auf die genetisch berechtigten Umlaute e und o. Diese Vorzüge des beinahe weiblich zarten Mhd. wiegen den Verlust der melodischen Klangfülle des ahd. Vocalismus auf. Die spätere Sprache entbehrt beides, sinnliche Schönheit und »Zucht«, aber sie hat neue Vorzüge. Die Verstümmelung der Endsylben, der Ausstoß des farblosen e, das harte Aneinanderrücken der Consonanten und das Ueberwiegen der vollen Vocale, die Bildung neuer Diphthonge und neuer Längen geben ihr eine männ-

liche und energische Physiognomie, größere Beweglichkeit und Verständlichkeit. Der gemeinsame Grundton des Got., Ahd., Mhd. und Mhd.-Nhd. ist unverkennbar: Härte, Rauhheit und Schwierigkeit gewisser Laute, wie der Gutturalen, und Häufung der Consonanten sind die bleibende Signatur der deutschen Sprache (214—220).

Der Verfasser bespricht nun das deutsche Lautsystem selbst. Es wird von Anfang an bis dahin, wo geschichtliche Einflüsse die besonderen Sprachperioden herausgetrieben haben, von einem und demselben Gesetz beherscht (220). Tatsächlich haben in der deutschen Sprache und ihrer Geschichte die Vocale die größere Rolle gespielt. Für die Bedeutungslehre sind im Indogermanischen, und auch sinnlich noch im Gotischen, Vocalismus und Consonantismus gleichberechtigt, während letzterer in den semitischen Sprachen vorherscht (221/2 = Schleicher DS. 22). Das Gleichgewicht wird gestört: im Ahd., Mhd. und später betätigt sich in dem an sich bequemeren, den »plastischen Trieb« viel genügender befriedigenden Vocalismus eine lebendige Triebkraft, welche im Consonantismus immermehr erlischt (vgl. Scherer zGDS. 168 f. 198). Der Grund für diese Tatsache entzieht sich, wie Rückert meint, »jeder nicht bloß auf subjectivem Ahnen und Empfinden beruhenden Begründung« (223). Die wirkende Ursache ist die eigentümliche deutsche Accentuation, welche durch Zeit und Raum niemals verändert worden ist (224/5).

Das sinnliche Sprachmittel der Betonung ist auf den Vocal der Hauptbedeutungssylbe, d. h. also der Wurzelsylbe, welche gewöhnlich die erste ist, beschränkt. Auf die Frage warum? »wäre es unpassend, das, was die Ahnung des einzelnen Geistes empfindet, als das wirklich lösende Wort für Alle auszusprechen« (225). Rückert nennt den Accent »eine wesentlich reflectirte Function«, »ein in seiner Art so abstractes, überwiegend geistiges oder begriffliches Princip« (225. 227). Das erinnert an Bopps Benennung der »logischen« Accentuation. Rückert ignorirt Scherers Erklärung, welcher im Gegensatz zu Bopp die Intensität und Lebhaftigkeit des

stofflichen Elements, die Ueberschätzung des Gehaltes und Unterschätzung der Form im Charakter der Germanen, den Einfluss des Stils der germanischen Poesie und das Ringen nach starker Sachbezeichnung als Gründe des Stammsylbenaccents geltend machte, vgl. a. a. O. 156. 159[1] = 86—88[2]. Vorträge 16/17. Einer Beachtung war diese einleuchtende Deduction doch wert und sicherlich ist sie keine Einzelahnung mehr. Auch das Wann des Uebergangs zu dem gebundenen Accent, welchen »die älteren und naturalistischeren Zustände der Sprachbildung« kaum kannten, entzieht sich nach Rückert der Beobachtung (225). Das ist ganz allgemein gefasst ebenso unrichtig und zu unbestimmt, vgl. Scherer 6, Zimmer Z. f. d. A. 19, 395. Der germanische Accent erklärt nun auch das Ueberwiegen des Vocalismus: der Grund für beide Tatsachen ist derselbe. Rückert (225) erklärt den Accent als »die Verstärkung des Eigentons, der jedem Vocale in gewisser natürlich gegebener Abstufung zugehört«. Er unterscheidet in seinem Wesen also nicht »Tonverstärkung« und »Tonerhöhung oder Tonerniedrigung«, wie Scherer 37. 64. 75 tut. Dass der Ausdruck »Eigenton« ein lautphysiologischer Terminus ist, sagt Rückert seinen Lesern nicht. Er neigt zu der Annahme, dass im Ahd. das deutsche Betonungsprincip vom Sprachgefühl »noch nicht völlig erfasst« war, dass es sich ihm erst immer klarer offenbart; aber er schwankt, ob sich die Wucht des ahd. Accentes aus diesem Grunde oder aus dem anderen, weil sie »nicht auf einer Sylbe allein Platz hatte«, oder aus beiden in den Hochton der ersten Sylbe und die bis ans Wortende rhythmisch verhallenden Nebentöne gespalten hatte. Damals konnte das Princip noch eher durch Einflüsse des rein sinnlichen Sprachlebens in seiner rücksichtslosen Durchbildung aufgehalten werden (226/7). Nach Scherer (77) bewahrte geringere Tonverstärkung das Ahd. lange vor der Trübung seiner reinen Wurzelvocale und vor dem Verlust seiner vollen Endungen; er setzt S. 61 vor dem Ahd. eine allmähliche Erhöhung des Redetons voraus, welcher ebenso allmählich im Laufe der geschichtlichen Entwicklung wieder ein Sinken folgte, die Motive solches Steigens und

Fallens seien eine Frage für sich. — Im Mhd. wuchs der Hauptton immermehr an Stärke und der Nebenton nahm, ohne ganz zu verschwinden, ab, etwa im Verhältnis von 2 : 1, 3 : 1 bis 4 : 1 (227). Die Concentration des deutschen Accents auf der Bedeutungssylbe hatte eine doppelte Wirkung.

Erstens. Die Vocale der Flexions- und Ableitungssylben werden abgeschwächt, aber niemals werden gleichzeitig, wie im Französischen, auch die Consonanten »stumm« gemacht: *ámant* = *aiment* = *aim'* (228, vgl. Schleicher DS. 162). Die Abschwächung der unbetonten Vocale geschah nicht nach festen Gesetzen, sondern nach Analogien in einem gestaltungsreichen Process, da in den anscheinend bedeutungslosen Wortteilen der Willkür und dem ästhetischen Moment freies Spiel gelassen wurde. Der graphische Notbehelf für diesen »Nichtvocal«, »Schwebelaut«, »Schattenvocal«, »vocalischen Ersatzlaut oder Vocalsymbol« (230. 231. 246) ist *e*, welches mit allen anderen Vocalen eine entfernte Aehnlichkeit hat, zumal mit *ë*, *ę* und *ö*. Im Md. und zuweilen im Od. wurde er vom 10—15 Jahrhundert sehr häufig mit *i* (für ein organisches *a*, *e*, *u*, *o*), seltener mit *a*, noch vereinzelter mit *o* vertauscht (236/7). Dieser Laut findet sich schon im Ahd. (vgl. Weinhold Mhd. Gr. § 17 n.); überall durchgedrungen ist er im Mhd. in Vor- und Nachsylben, vor und nach Consonanten, für lange und kurze Vocale; abgeschlossen war er am Ende des Mittelalters (237). Ausgestoßen wurde das stumme *e* mit mhd. Sprachtact, wenn die Consonantenverbindung bewahrt bleibt und nicht unerträglich wird, also nach den »flüssigen« *r* und *l*, (nie betnde = betende), aber niemals das tonlose nach positions- oder naturlangen Sylben: auch die Schriftsprache der späteren Zeit vermied fieln oder faln = fielen, fallen, wenngleich die od. Mundarten synkopirte und apokopirte Formen begünstigten (232, vgl. Weinhold § 18). Erhalten blieben die vollen Vocale vom deutschen Sprachgenius in den starken Ableitungssylben *-(l)în*, *-ling*, *-unge*, *-nisse*, sonst nur noch in der mhd. Endung der Stoffadjectiva *-în*, die später mit der »Abnahme ihrer lebendigen Verwendung« zu *-en* wurde (233/4). Umgekehrt wurde

das mhd. *-ec* für ahd. *ac* und *ic* später durch das sehr häufig gebrauchte *-ig* ersetzt. Diesen vollen Vocalen bewahrte die stark empfundene Function auch stärkeren Nebenton, der später zwischen »Tiefton« und »absoluter Tonlosigkeit« steht (235).

Zweitens. Der »Zweck, die Tonkraft oder Tonfähigkeit der Bedeutungssylbe zu erhöhen«, wird erreicht entweder durch Dehnung der kurzen Vocale, oder durch Verdoppelungen ihrer einfachen Schlussconsonanten: zwischen beiden Mitteln wählte das Lautgefühl oder der Einfluss der Mundart, Zeit, Tradition und Schriftmode ohne feste Consequenz, z. B. vater und vetter, gevatter, vernemen und vernommen. Das System ist um 1500 in der ganzen Sprache durchgedrungen. »Seine ersten Ansätze reichen in die älteste Zeit unserer Sprachurkunden« (?). »Es scheint periodisch seine Kraft verloren zu haben« (237), eine Kraft, »die dann in der Sprache erloschen scheint« (238). Für diese Ansicht, welche einen starken Irrtum enthält, kann Rückert nur die Consonantenverdoppelung anführen. Von der Vocaldehnung sagt er in dieser Hinsicht nichts näheres. Nach Weinhold Mhd. Gr. § 15 lässt sie sich vom 13. Jahrhundert ab genau verfolgen; Scherer zGDS. 77 führt aus, dass »das spätere Hochdeutsch mehr dem Nordischen ähnlich bloß die Tonverstärkung überhand nehmen ließ; schon während des 12. Jahrhunderts beginnen sich im Nd. und später auch im Hd. alle kurzen Wurzelsylben zu dehnen: eine weitere Folge der Tonverstärkung«. Mindestens nicht früher ist das zweite Mittel. Rückert will freilich in den ahd. Doppelungen des *f, ch, p, k, t, l, m, n* nicht eine Angleichung des ursprünglichen *j*, sondern nur einen Ersatz für die früher bestandene, jetzt hinfällig gewordene Consonantenhäufung als Stütze des Hochtons erkennen« (238). Diese grund- und beweislose Behauptung wird niemand der organischen Erklärung des Consonantumlautes vorziehen (vgl. C. Stockmann, de vocalium et consonarum infectione per i litt., Berlin. Diss. 1877. 16—21. 25 ff.): er müsste denn die äußere Anlehnung leugnen, weil sie später fehlt, und aus gleichen Erscheinungen auf gleiche Ursachen schließen wollen.

Die geringere Tonverstärkung im Ahd., welche die Endungsvocale schützte, konnte hier nicht die treibende Kraft zur Doppelung sein. Die ahd. Doppelungen sind von der später durch die Betonung veranlassten genau zu unterscheiden. — Die Vocaldehnung verändert nicht nur die Quantität. Auch die Qualität verwandelte die Eigentümlichkeit der Betonung durch neue Diphthongen und Monophthongen. »Der natürliche Instinct des Sprachgefühls« (240) zerfällte *î, û, iu* in *ei, au, eu.* Nach Scherer ist als Grund die zweitönige, circumflectirte Aussprache der gedehnten Vocale anzunehmen (37. 43—45). Diese mhd. Laute sind auf nachweisbarem Wege aus den südöstlichen Mundarten in die Schriftsprache, in die kaiserliche Kanzleisprache und nach Mitteldeutschland gedrungen: die alemannischen und rheinfränkischen Mundarten wehrten sich länger gegen dieselben, aber um 1500 fanden sie überall Eingang in Sprache und Schrift. Sie fielen mit den älteren Lauten *ai* oder *ei, au* oder *ou* zusammen (240/1, vgl. Scherer 39. 42). Die Monophthongirung oder Verengung des mhd. *ie, uo, üe* zu *î, û, ü* ist im Md. um 1200 hervorgetreten (s. Müllenhoff XXVI f., Scherer 12). Nach Rückert gingen die »südöstlichen« Mundarten hier mit den »mitteldeutschen« in ihrer Verbreitung Hand in Hand: diese Längen sind um 1500 weiter durchgedrungen als die Diphthonge, während im Westen und Südwesten das *ie, uo, ue* und *üe* noch heute nach mhd. System die Schrift beherscht (241 f. 303). Dort überwog der erste Laut den zweiten mehr oder minder stark nachhallenden (vgl. Scherer 47).

Beide Wirkungen des Accents führten der Verskunst neue Reime zu, wie z. B. *tăgen : lâgen, ham(m)er : stammen.* Diesen Eindruck größerer Schwerfälligkeit und Breitspurigkeit erhöhte die Sprache um 1500 durch die zahllosen Ausstoßungen des farblosen *e* (242/3). — Andere Mächte des Vocalismus waren in ihren Wirkungen jetzt bereits abgeschlossen: Umlaut und Brechung. »Die Seele aller dieser Vorgänge« (244) oder »der allgemeine Zug der Sprache« (248) verlegte das vocalische Leben oder die lebhaftere Vocalfärbung in die Tonsylbe. Der Umlaut, d. h. die Wirkung eines folgenden *i*, das den

»stärksten« Eigenton hat (244), auf ursprüngliches *a, u* und getrübtes *o* (*e,* wie *i,* blieb wegen seiner Verwantschaft zu *i* unberührt) und deren Steigerungen, welche »im Eigenton erhöhte Zwischen- und Mischlaute« *e, ü, o* u. s. w. erzeugte, begann im Ahd. (bei *a* nach 757, bei *û* im 9 Jh., s. Stockmann 8. 10, bei *u* im 11. Jh., s. Müllenhoff XXXII) und ist im Mhd. um 1200 und um 1500 auch in der md. Schrift- und Volkssprache völlig entwickelt. Das Gefühl für die noch im Mhd. nach Verblassung des *i* empfundene Kraft der unbetonten Vocale war ganz erloschen: nur nach richtiger oder falscher Analogie (so auch schon im Mhd., s. Weinhold § 28) wurde z. B. in Adjectivbildungen mit *ig,* Plural- und Präteritalformen umgelautet (244—247). — Weit älter ist die Brechung, d. h. nach Grimms »nicht sehr glücklichem« Ausdruck die Verhinderung der Umgestaltung (d. i. der Erhöhung oder Senkung) von unursprünglichem, aus *a* entstandenem *e* und *o* (denn »*a* und *e* der Stammsylben« 247, Z. 9 v. u. ist ein Druckfehler) zu *i* und *u,* wie sie das Gotische zeigt, durch *a* und die Veränderung des ursprünglichen *u* mit »geringerem« Eigenton zu *o* mit etwas »höherem« Eigenton gleichfalls durch *a;* urspr. *i* mit seinem »höchsten« Eigenton (248) widerstand dem Affix-*a* (s. Weinhold § 8, doch § 26). Jetzt nennt man den ersteren Vorgang »Spaltung« (§ 7, Scherer 50). Die sich abstufende Höhe der Eigentöne (welche Helmholtz bestimmt hat, s. Scherer 55—58) bezeichnet Rückert also mit abwechselnden Ausdrücken, obwohl die Klarheit erfordert, hier nur von »hoch« und »tief« zu sprechen. »Quantitative Wirkungen der Tonverstärkung« (Vocaldehnung) und »qualitative der Tonerhöhung« (Vocalfärbung, über den Umlaut s. auch Weinhold § 9) hat Rückert nicht getrennt, (vgl. Scherer 59/60. 62. 76ff.).

In den Veränderungen des Consonantensystems und seinem spätmittelalterlichen Werdeprocess lassen sich zwar bei einzelnen Gruppen allgemeingültige Naturgesetze der Sprachbildung, wie Abschwächung und Vereinfachung, erkennen, aber wir entdecken keine alles beherschende Macht (250). Für die natürlich erklärbaren Vorgänge der Lautverschiebung

ist »die wirkliche letzte Erklärung« aus der Lautphysiologie nicht zu entnehmen. Rückert verzichtet auf eine solche; die »internationale Culturgeschichte« weist nur auf unbekannte Momente, wie klimatische Einwirkung oder nachbarliche Berührung, hin (251). J. Grimm nahm eher eine geistige als physische Ursache an, die er mit dem Fortschritt und Freiheitsdrang der Deutschen in Verbindung bringen wollte, GDS. 292. 306. 575. Anderes verzeichnet Scherer 151 f., welcher S. 168. 172 als Grundbedingung für die Zurücksetzung oder Vernachlässigung der Consonanten das Uebergewicht des Vocalismus geltend macht. Rückert beschreibt den Vorgang folgendermaßen. Der Durchschnitt der indogermanischen Lautsysteme zeigt den normalen Stand der Consonanten vor der germanischen Lautveränderung, welche am einfachsten im Gotischen gegeben ist: für die Medialaspiraten *bh, gh, dh* hat das Germanische *f, h, s (th)*; die Laute *p, b, k, g, t, d* sind allmählich zu *f, p, h, k, th, t* und *bh, gh, dh* zu *b, g, d* »verschoben« worden. Das einheitliche Ziel war der Zusatz oder die Erhöhung und Vermehrung der Spiration, welches in *f, h* für *p, k* völlig, sonst wie z. B. in den mit ungeschriebenem Hauch gesprochenen Lauten *p, b, k, g, t, d* nicht überall erreicht wurde (253—256). Näher kommt ihm die althochdeutsche Lautverschiebung, welche das Hd. von allen anderen deutschen Sprachen, obwohl beide Gruppen in sich wieder genug Besonderheiten zeigen, am fasslichsten scheidet (252, vgl. Schleicher DS. 97). Got. *p, k, t* geht entweder in die ahd. »Lautzerlegungen« *pf, ch* = *kh, z* = *ts (tz)* über oder wird völlig zu *f, h* = *hh, z* (= nhd. *ch, sz*) (d. h. es entstehen tonlose Tenues affricatae und tonlose harte oder scharfe Spiranten, s. Scherer 104. 97. 124); für got. *b, g, d* tritt je nach der Mundart *p, k, t* (*b, k, t* 257 ist Druckfehler) »mit einem zugesetzten Hauch« (258, s. Sch. 103. 119) ein oder es bleibt *b, g, d* (Sch. 139—141); got. *f* und *h* bleiben erhalten, *th* aber wird nach Rückerts Vermutung, um den Sigmatismus zu vermeiden, zu *d*, einem nicht aspirirten weichen Laut oder einem Mittelding zwischen hart und weich (s. Weinhold Mhd. Gr. § 139, Sch. 142), umgebildet (Sch. 131.

135—9): ebenso gut hätte *t* eintreten können (258), was Sch. 137 belegt. Dass *b* und *g* aus dem Fränkischen in die mhd. und nhd. Gemeinsprache eingerückt sind (Müllenhoff XXVI f., Sch. 144, Weinh. § 136), erwähnt Rückert nicht; er sagt nur allgemein, dass die ahd. Verschiebung in der Aussprache und in dem Schriftsystem des Mhd. sich festgesetzt habe und den späteren Gebrauch bedinge, dass *p* und *t* meist auch im Md., wo man unverschobenes *b* und *g* oder die Schwebelaute (*'b, 'g)* sprach, geschrieben wurde (256—259). Sodann folgen Einzelheiten. Od. *ch* = *kh* (Affric.), im Mhd. und Md. oft *k* oder *c* geschrieben, erhielt sich noch später neben *ch* für *hh* (Spir.). Im Mhd. reimt *sz* und *s* noch nicht, später ist diese Bindung ein Beweis für die Ausgleichung beider Laute. Die ahd. wirkliche (= harte) Spirans *f* hat sich bis ans Ende des MA. behauptet, doch wurde sie eine Zeit lang »im gebildetsten Mhd., besonders im westlichen und mittleren Deutschland«, welches die harten Sprachlaute zu beschränken suchte, durch einen weichen unserem *W* ziemlich nahen, durch lateinisches *V* ausgedrückten Hauchlaut beschränkt, welcher später in der Schrift erhalten wurde und im 15. Jahrhundert regellos mit *f* wechselt (261). Weinhold § 159 will im Mhd. keinen phonetischen Unterschied zwischen *f* und *v* gelten lassen. *B* neigte sich in der Gemeinsprache nur inlautend zu größerer Erweichung; die Schrift schwankt zwischen *w* für *b* und *b* für *w* ohne Rücksicht auf die Aussprache (Sch. 134, Weinh. § 140. 148. 150). Denn das historische *w* mit dem leisen vocalischen Vorschlag (wie das englische *w* labiodental, s. Scherer 133, N. 98, Weinh. § 165), von der Schrift durch doppeltes *u* oder *v* wiedergegeben, hatte durch Abwurf desselben im 14. Jahrhundert ganz allgemein seine Aussprache »erleichtert«. An Stelle des dentalen *s* und des dental-gutturalen *s-ch* bricht im Hd. und Md. der in der Höhe des Gaumes articulirte einfache Zischlaut *sch* im Anlaut vor *l, m, n, w* in Sprache und Schrift überall durch; seltener wird er im Inlaut, meistens noch nach *r*, geschrieben; die Schreibung *schp, scht* unterblieb. Rückert

meint, es hätte das Uebermaß der *s* vermindert werden sollen (259—263).

Wir kommen zur zweiten Abteilung (264—349). Die Functionen der Flexion und der Ableitung werden im Deutschen vorzugsweise durch consonantische oder vocalische Zusätze am Stammende, »das eigentlich bedeutsamste Hülfsmittel« (265. 318), seltener durch Vorsatzsylben und nur mit der Unterstützung von Endungen durch Veränderungen der Stammsylbe bewirkt. Für den Beziehungsausdruck nennt Schleicher (DS. 20. 21. 25) vielmehr Wurzelveränderung als das Wesentlichste. Der lautliche Verfall betrifft nur die Vocale dieser Functionssylben, die Consonanten widerstehen der Zerstörung alter Formenfülle. Die Sprache büßt also das früher auf Kosten der letzteren erlangte Uebergewicht der Vocale dadurch, dass die Ausübung ihrer Functionen teilweise beeinträchtigt wird (266).

Nomina sind die vom poetischen Gefühl in vorgeschichtlicher Periode persönlich individualisirten Bilder der Außenwelt (267). Esaias Tegnér bezeichnete das Wesen der Sprache treffend als eine Galerie verblichener Bilder. Diese persönliche Auffassung fordert dreierlei, Bezeichnung des natürlichen Geschlechts, der Ein- oder Mehrzahl, der Beziehungen. Das Semitische kennt nur Masculina und Feminina, es ist also poetischer, als die indogermanischen Sprachen, in denen verständig-prosaische, abstracte Auffassung die Zugehörigkeit zum Genus oft unbestimmt ließ oder ihr viele Wörter ganz entzog: das »Neutrum« galt äußerlich auch als Geschlechtsbezeichnung. Im Deutschen nahm die geschlechtslose Masse von jeher einen großen Spielraum ein, der sich in jeder nachfolgenden Periode erweiterte, teils durch Neubildungen, teils durch Aufhebung des natürlichen Geschlechts. (Vgl. Weinhold § 290). Nach der mhd. Zeit nehmen die Neutra nicht mehr in demselben Verhältnis zu: ein naturwüchsiger Zug, »der durch die ganze Sprache des spätern MA. geht«, ein Nachhall der alten Sprachauffassung, nicht das Formengefühl, widerstrebte dieser Ausdehnung, obwohl doch Masculina und Feminina ins Schwanken gerieten (269. 272). In der Be-

zeichnung der Zahlengruppen ist der plastische Dual von dem abstracten Plural in der Schriftsprache seit dem Mhd. ganz verdrängt worden (270). Genus, Numerus und Casus stehen in engster Wechselwirkung, das unmittelbare Sprachgefühl hat sie zu einer Einheit verschmolzen; sie werden auf einmal in jeder Form dargestellt und vernommen. Die Charaktere für die einzelnen Functionen verwischen sich später, am meisten der für das Geschlecht. Ahd. Masc. hals könnte auch Fem. oder Neutr. sein; im Mhd. ist es fast gar nicht mehr erkennbar (s. W. § 290), außer wo zufällige oder unorganische Hülfsmittel, wie bei den Neutris die Numeralendung *-er,* hinzukommen (271/2). Die Numerusform war im 15. Jahrhundert meist deutlich genug. Die Casusform wurde vielfach nicht mehr von selbst, sondern nur aus dem Zusammenhang in der Rede erkannt; sie war überhaupt nur mäßig ausgestattet. Von den ursprünglichen 8 indogermanischen und urdeutschen Casus bewahrt das Gotische noch 6 oder eigentlich nur 4; denn der Vocativ ist dem Nominativ gleich, und den Instrumentalis ersetzen, abgesehen vom Pronomen, andere Casus, der Genetiv oder Dativ, und unselbständige Präpositionen, die »ursprünglich vom Casus regiert« werden, bis sie ihm durch ihr Ueberwiegen »seine Lebenskraft mehr und mehr abnehmen«. Das Ahd. hat den Instrumentalis noch unverletzter überkommen: im Mhd. und in der späteren Sprache finden sich noch verstümmelte Reste wie mitalle, deste, heute = *hiu tagu, hiutu,* wo das Got. statt des verlorenen Locativs zwei Dative = *himma daga* bildete, und heuer = *hiu jâru, hiuru* (273—276). Ein Hauptzug der germanischen Sprachphysiognomie war der, dass an die consonantischen Substantivstämme die Declinationsvocale *a, i, u* antraten, außer wenn an die Wurzelsylbe das Ableitungselement *-an* gefügt wurde. In diesem Fall war die Casusbildung dürftiger und schon im Ahd. fast abgeschlossen: diese »Scheindeclination« (278) nannte J. Grimm nach ihrem sinnlichen Eindruck die »schwache«, jene die »starke«. Das spätere Deutsch hat aus Schwerfälligkeit im Unterschied zu den Töchtersprachen des Lateinischen die verfallenden Flexions-

endungen nicht ganz aufgegeben, sondern neben ihnen ohne Consequenz Weiterbildungen versucht, wie schon im Ahd. durch Uebertragung der Endung des Gen. plur. der Feminina auf Masculina und Neutra *(hanônô),* so jetzt durch unberechtigte Ausdehnung des Umlauts *(wolf — wölfe, wagen — wägen(e)* — 279, Z. 3 v. unten lies Stammvocal statt Stammwort), durch gleichmäßige Abwerfung der Endungen im Singular zum Unterschied vom Plural *(hand — hende),* durch Anwendung der umlautenden neutralen Pluralform *-er* bei anderen Neutris und Masculinis *(houbt — höubter, geist — geister),* durch Zurückführung schwacher Wörter in die starke Flexion *(herzoge-herzog)* oder durch Vermischung beider oft noch mit Zusetzung des Umlauts *(schade, schadens, schaden, schäden)* (276—282).

Bei den deutschen Adjectiven sind in eigentümlich energischer Weise zur strengeren Begriffssonderung beide Flexionen entwickelt, die eine durch pronominale Zusätze (die starke), welche zur begrifflichen Ergänzung des Substantivs dient, die andere durch jenes substantivische *-an* (die schwache), welche hinter dem Artikel steht, der die Isolirung des von seinem Adjectiv untrennbaren nominalen Begriffs darstellt (282—284). Aus dem Demonstrativpronomen *sa* hat sich lautlich wie geistig der bestimmte Artikel »der« abgeschwächt. In got. *sa* soll ursprüngliches *t* in *s* übergegangen sein (285); es sind aber zwei Stämme *ta* und *sa,* welche sich ergänzen, anzunehmen (s. Scherer 490 f.). Dass neben got. *sa* ein »*der*« den Nominativ »nach Art aller nicht substantivischen Nomina« bezeichnet, nennt Rückert »eine freie Tat« des Ahd. (285); d. h. es ist eine unursprüngliche, nach Analogie von *er* und *wer* gebildete Form (W. § 462, vgl. Sch. 530). Weil ahd. »*der*« Artikel geworden war, entstand ein neues Demonstrativum durch Zusammensetzung *de-ser* (nach Muster des starken Adjectivs, Sch. 493); der Stamm *sa* (*sja,* Sch. 510) ist ahd. im Nom. Acc. Sing. Fem. und Nom. Acc. Plur. M. F. und N. des geschlechtigen Pronomens erhalten. »Ein« hat den individuellen Zahlbegriff allgemein erweitert; es behält ihn zwar noch, nachdem es in späterer Zeit, als »*der*« sich veränderte, unbestimmter

Artikel geworden ist, doch veranlasst dieser Gebrauch die Bildung des ahd. *einag, einîg,* des mhd. und späteren *einec, einig, einzig* (284—288). — In der Zusammenstellung eines oder mehrerer (attributiver) Adjectiva mit einem Substantiv hatte das Mhd. die größte Freiheit, welche schon im 14. Jahrhundert aufgegeben wird. Beim prädicativen Adjectiv konnte das Mhd. die flectirte und flexionslose Form gebrauchen, während später, zugleich um einer Verwechslung des Masculinums mit dem Comparativ vorzubeugen, die letztere allein verwendet wurde, welche nun lautlich mit den Adverbien zusammenfiel (289—291).

Die Verbalflexion ist im Deutschen aus unbekannten Gründen kräftiger und reicher ausgestaltet worden. Endungslose Formen wie *gab, bat* widersprechen nach des Verfassers Meinung eigentlich dem Begriff der Flexion, ebenso wie der Umlaut an sich (293, vgl. oben zu 265). Das Verbum ist nach Rückert Gegensatz zu dem Nomen, also nicht älter, sondern mindestens gleichaltrig oder sogar jünger als das letztere; die Phantasie constituirte ursprünglich zuerst die Erscheinungen des Weltganzen als Nomen durch deren »eigene innere Wucht«, »aber sofort auch den durch einen solchen Act sich ergebenden Ueberschuss oder Rest an Sprachbildern als Verbum«. Später wurden Nomina zu Verben gemacht und umgekehrt (293/4). — Der begriffliche Inhalt des Verbums wird gleichzeitig ausgedrückt: 1) nach der Zeitfolge, 2) nach der Abhängigkeit von anderen, 3) nach der Beziehung zum Nomen und endlich 4) nach der Vorstellung einer Handlung oder eines Zustandes (s. W. § 326). Tempus, Modus, Person, Genus sind im Got. noch fast überall, nach der mhd. Periode nur sehr selten durch sich selbst in ihren Functionen kenntlich. Die Endungsvocale und die Consonanten *s, m* wurden abgeschwächt oder ausgestoßen (294ff.). Die Verba haben entweder einfache Stammformen, oder dieselben sind durch vocalische Ableitungselemente *i, e, o* (got. *i, ai, ô*) erweitert, welche an sich fremdartig sind und »nicht durch die innere Logik« (299) lautlich auf die Flexions-

endungen und Stammsylben einwirken: so scheidet man auch hier starke und schwache Conjugation.

In den Temporibus, zumal den Präteritis, ist der Formunterschied am deutlichsten: er gibt diesem Gegensatz »seine eigentliche Drastik« (298). Das Gotische zeigt noch, dass das starke Präteritum, welches formell, nicht inhaltlich, dem »Perfectum« entspricht (300), durch Verschmelzung der drei Flexionsmittel, Zusätze, Stammvocalwechsel und Reduplication, erzeugt wurde (z. B. *lai-lot-um* 301; W. *lêt* = *land*, s. Zimmer in d. Z. f. d. A. 19, 412, Scherer 262). Im Deutschen ist das Vocalspiel der Stammsylbe einziges Kennzeichen des starken Praeteritums (s. Sch. 219; vgl. oben zu 265). Denn ahd. *heialt* = got. *haíhald* wird S. 302 richtig (gegen Grimm) nur als graphische Nebenform von *hialt* oder *healt* erklärt (s. Sch. 279). Die reduplicirenden Verba, sagt Rückert (301), haben eine scheinbar innerliche Vocaländerung, welche aber vielmehr von außen, vom ursprünglichen Wortanfang (so ist zu lesen statt Wortanhang) herrührt. Er hält es zwar für möglich, dass »die seltsame got. Gewohnheit die reduplicirende Sylbe eintönig mit dem Diphthong *ai* zu versehen« auf den immer mit *e* oder *i* beginnenden ahd. Stammdiphthong »nicht ohne Einfluss« gewesen sei, doch könne niemand das ags. *ê* und die ahd. Laute *ia, io, iu* und mhd. *ie* erklären (302). Wie denkt sich Rückert nun den Vorgang? Ist etwa die Reduplicationssylbe weggefallen? Seiner bloßen Vermutung steht längst eine bestimmte Analyse gegenüber. Die Bildungsreihe ist folgende: Bewahrung und Hochtonigkeit der Vorsatzsylbe, Schwächung oder Verschweigung des Wurzelvocals, Ausfall des consonantischen Wurzelanlauts, Ersatzdehnung des Reduplicationsvocals zu *ê*, Diphthongirung desselben zu *ia, io* u. s. w., vgl. Sch. 279 ff., W. § 339. Die mhd. und noch heutige Schreibung *ie* für *î* erinnert also zunächst nur an ahd. *ia* u. s. w., aber keineswegs direct an die zweisylbigen Formen »der einstmaligen gotischen Reduplicationen«. Deshalb könnten wir diese Verba auch nicht mit dem Verfasser zu den »ablautenden« rechnen (303), da ihre Stammsylbe vernichtet ist. — Andere Verba wurden schon

im Got. durch bloßen Vocalwechsel »abgelautet« unter Abfall der Reduplication. Auch im Ahd. und Mhd. wurde der Ablaut des Singulars im Plural nochmals verändert *(gib-gab-gâbumês = gâben)*; die Veranlassung dazu sollen die Pluralendungen gegeben haben (304), aber damit ist dieser Wechsel nicht erklärt (vgl. W. § 329, Sch. 232). Die spätere Sprache brauchte entweder, vielleicht nach Vorbild der gotischen Reihe *far-fôr-fôrum*, den Pluralvocal auch im Sing. *(gâb, gâben)*, oder suchte für beide Numeri »einen mittleren Vocaldurchschnitt« (z. B. *reit, riten* wird *ritt, ritten*) oder sie zog eine von beiden Formen nach Belieben vor *(half-en* oder *hulf-en)*. Um 1500 war dieser Process noch nicht entschieden (305; begonnen hatte er im Md. im 12. 13. Jahrhundert, s. W. § 333).

In der schwachen Conjugation wird die Vermengung der Ableitungsvocale mit den Endungen durch das Anhängen des Hülfsverbums »*tun*« vermieden. Im Mhd. waren jene zu *e* geschwächt; dieses wird oft ausgestoßen. In langstämmigen Verben war durch uralte Synkope das *i* aufgegeben, sodass die Endungen ohne Umlaut an den Stamm traten *(san-ta)*; die dreisylbigen umgelauteten Perfecta waren seltener (305—307). Scherer misbilligt S. 287 diese Erklärung des »Rückumlauts« und nimmt Formübertragung von Perfectis wie *brâhta, dâhta, mahta* an.

Unterschiede der Vergangenheit umschreibt das Deutsche, wie unabhängig von ihm das Romanische. Nur durch die Partikel *ga-, gi-, ge-* wird im Got. und noch im Mhd. das eigentliche Perfectum stärker hervorgehoben (W. § 420); um 1500 ist dieses feinere Mittel fast ganz vergessen. Um diese Zeit wird das schon im Ahd. mit dem Part. Praet. verbundene Hülfsverbum »*haben*« allgemein gebraucht, ohne dass dies flexivisch mit dem Stamm verschmolzen ist, wie »*habeo*« im romanischen Futurum (s. Schleicher DS. 69) oder »*thun*« im deutschen Praeteritum, sogar ohne feste Stellung im Satze zu haben; bei intransitiven Verben steht »*sein*« in gleichem Sinne (W. § 422). Für das Futurum suchte die ältere Sprache auch jenes *-ga* zu verwenden; unser »*werden*« drang erst nach der mhd. Zeit durch (W. § 418b.) (307—311).

Die dazwischen liegende Umschreibung mit *suln, müezen, wellen* übergeht Rückert (W. § 416 u. 417).

Das Genus bezeichnet das Got. noch durch die Flexion, das Hochdeutsche nur durch Umschreibungen: im Präsens zuerst mit »sein«, dann mit »werden« und im Perfect mit »sein« (S. 312, Z. 8 steht »ein«), dem noch (seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts W. § 413) »werden« hinzugefügt wurde (311 f.).

Die Bezeichnung der Personen durch Verschmelzung der Fürwörter, welche zwar den Numerus, aber nicht das schon im Subject enthaltene Genus berücksichtigte, wurde weniger lautlich abgeschwächt, weil sie meist consonantische Ausgänge hatte, aber sie wurde allmählich abgelegt, da die im Deutschen ganz allgemein noch einmal hinzugesetzten Fürwörter die Flexionen überflüssig machten. Daher wurden diese möglichst ausgeglichen oder zusammengeworfen. Die Pluralendungen sind entweder *en* oder *ent,* oder in der 2. und 3. Person *ent,* oder in der 1. und 3. *en* und in der 2. *ent* oder md. meist *et,* also hier denen des Conjunctivs gleich (Weinh. § 352). Die endungslose 1. und 3. Pers. Sing. des starken Praeteritums (W. § 357), sowie der Imperativ (W. § 354) erhielten das *e* der schwachen Formen, doch drang es nicht durch. Neben die vocalisch endigende und umgelautete 2. Pers. Ind..Praet., welche nach Rückert eine Neubildung für eine frühere misliebige Personalbezeichnung ist (und in der Tat auf Formübertragung beruht, s. Sch. 304, W. § 357), traten nach Analogie verschiedene Mittelstufen auf *-es, -est* oder *-t* ein, bis der Umlaut um 1500 verschwand (§ 357). Für die 1. Pers. Sing. Präsens mit der oberdeutschen Endung *u,* welche das *i* und *u* im Stamm erhielt *(gibe),* führten die md. Mundarten durch die Endung *a* = *e* Brechung ein *(gebe),* sodass Indicativ und Conjunctiv gleich wurden. (Hierin folgte das Nhd. dem Md., vgl. W. § 330, 333) (312—317).

Der Modus wurde später nicht mehr durch die Form, sondern durch andere Hülfsmittel charakterisirt (317).

Die Wortableitung verändert den Wortbegriff am meisten durch Zusätze am Stammende, außerdem durch Vocal-

veränderung und seltener durch Reduplication, die häufig vom Vocalwechsel begleitet ist (317 — 319). Das letzte Mittel hat die ältere Sprache scheinbar gar nicht gebraucht, da solche Bildungen meist nur im Leben, nicht in der Schriftsprache vorkommen. Die Betonung der Reduplicationssylbe lässt sie eigentlich als Zusammensetzungen erscheinen (*fîfalter, wîwint, gucgouch*, s. W. § 230), als Ableitungen nur da, wo der Stamm verstümmelt ist. Die Klang- und Schallnachahmungen wie Mumu, Wauwau kann man als bloße Wiederholungen des Schallworts ansehen, welche intensiv die Phantasie anregen, wie sie sich auch in den Gefühlslauten (Interjectionen): *hahaha* u. s. w. finden (319—322) — Vocalveränderung oder Ablaut dient in ausgedehnter und origineller Weise nach bestimmten Formeln dem Zweck der Ableitung. Die Naturgesetze der Wurzelvocale wurden stets beobachtet; wenn letztere nicht verändert werden konnten, mussten Endzusätze antreten, welche freilich oft wieder vergessen wurden, vgl. *halt* = *halti* (322—324). Analog wird später sehr häufig ein Bedeutungszuwachs durch eine meist mit Vocalveränderung verbundene »Verhärtung« der Endconsonanten hervorgebracht (W. § 233). Sie ist durch ableitendes *i* veranlasst (325) oder, wie Scherer im Anzeiger I, 192 es ausdrückt, sie geht vom Consonantumlaut aus *(slîf-slipf)*; aber die Sprache überträgt sie auch auf andere Fälle. Deshalb möchte Rückert diese »von der Theorie viel bestrittene und misverstandene Manipulation« der Sprache »consonantischen Ablaut« nennen (325).

Die Ableitungssylben unterlagen natürlich der Abschwächung. Ihre Zahl hatte sich im Lauf der Sprachgeschichte vermindert: es wurden entweder mehrere vereinigt oder schwächere durch stärkere ersetzt oder »die Collision zwischen den zerstörenden lautlichen Mächten und dem Interesse der Phantasie an einer kräftigen Lautform« wurde zu Gunsten der letzteren entschieden (327). Jederzeit lassen sich lebendige und leblose Ableitungen unterscheiden. Zu ersteren gehört 1) mhd. und md. *-er* (*êr* für *âri, ære,* s. W. § 253), welches da, wo es eine persönliche Tätigkeit bezeichnet, schon im Ahd. zuweilen durch consonantische Ein-

schiebsel, wie *n* in *boge-nære, garbe-nære* nach Analogie von *wagen-ære,* verstärkt wurde, sonst zum Ausdruck der Ortsangehörigkeit um 1500 sehr zahlreich auftritt (Erfurter u. s. w.); 2) *in* oder *inn* für *inne, în* mit ungeschwächtem Vocal (doch im Md. zuweilen *-en,* s. W. § 256), welches aus Masculinis mit oder ohne *-er* Feminina ableitet, und 3) dasselbe *-în,* welches aber in der Bildung der Stoffadjectiva zu *-en* wurde oder nach falscher Analogie consonantische Einschiebung erfuhr: zu *-ern,* seltener gegen dieses auch ganz zurücktrat; 4) mhd. *ec* für ahd. *ag* und *ig,* welches jetzt ohne Unterschied, um die Eigenart des Substantivs zu bezeichnen, zu umlautendem *-ig* lebendig umgestaltet wurde (W. § 257); 5) *-ing,* welches, im verächtlichen Sinne gebraucht, zu *-ling* sich erweiterte, während das wirkliche alte *-ling* zum Ausdruck der Abhängigkeit und Zugehörigkeit in vielen Substantiven, z. B. Jungeling, erstarrte, das adverbiale *-lingen* jedoch lebendig blieb, und *-ung,* welches im weitesten Umfang zur Substantivirung der Verbalbegriffe diente, wogegen *-ang* nicht mehr üblich war (W. § 258, 259); 6) *-nüss* oder *-niss,* dessen Bildungen im Mhd. sehr wenig beliebt waren, aber im 14. Jahrhundert, ohne Zweifel durch die mhd. Moralisten, unbewusst (?) aus dem Ahd. wiederaufgenommen wurden (W. § 250); 7) das Doppelsuffix *-sal,* welches, jetzt direct mit dem Stamm verbunden, von der Schriftsprache gegen *-sel* bevorzugt wurde (W. § 251); 8) *-isch,* das, zur Bezeichnung der Abstammung dienend, für mhd. *-esch* eingeführt wurde (W. § 260) (328—334). Besonders sparsam war die deutsche Sprache mit Verkleinerungsformen; Vergrößerungsformen fehlen ganz. Das Mhd. verwendet ein vornehmeres *-elîn* oder *-lîn,* daneben im Oberdeutschen oft *-lein* oder volkstümlich *-len* und *-le,* und *-el,* letzteres mit einem mehr gemütlicheren Anstrich; später ist die Bedeutung dieselbe. Deminutives *-i (büebi)* oder *-li (eselli)* behauptete sich nur im Südwesten (W. § 252). Aus dem Westniederdeutschen war seit Veldeke *-ekîn* an höfische Fremdwörter, selten an hochdeutsche Wörter, angetreten; dieses plebejischere *-ichin, -ichen* drang im 14. Jahrhundert aus dem Md. in die Litteratur

ein (W. § 261). Für diesen Mangel bot die Fremde neue Formen. Aus dem Romanischen wurde das kräftige *-ie, -î* oder *-ei,* welches, zu *-rie, -rei* verstärkt, als vergrößernde und zugleich als verkleinernde Ableitung galt (W. § 241), und *-ieren,* welches französische, lateinische und italienische Verba in deutsche umwandelte oder die deutschen stärker hervorhob (W. § 238). Der fremde Accent unterbrach wohltätig die Monotonie der natürlichen Rhythmik der deutschen Sprache (338). Aber das deutsche *-en* hinter *-ier* wirkte schleppend. Sonst wurde das *-en* noch zu *-ig-en* in transitiven Verben *(sünd-igen, schädigen)* erweitert (W. § 257) (335—340).

Die Zusammensetzung mehrerer selbständiger Wörter zu einem einzigen neuen Wort ergänzt einen Mangel der Sprache an neuen Wurzeln oder Wortstämmen; sie nimmt in der Sprachgeschichte immer mehr zu und rückt allmählich der Function der Ableitung zur Modificirung der Begriffe immer näher. So erscheint adelig (wie artig) oder Adler nicht mehr als Composition aus *adel-lîch* (vgl. Leiche, *g-leich*) oder *adel-ar* (Aar). Gewöhnlich ruht die Wucht des Begriffes auf dem zweiten Worte, aber im Deutschen rückt der Hauptton auf den ersten Bestandteil wie im Simplex auf die Stammsylbe. Dabei wird jedoch das Gesetz der absteigenden Betonung durchbrochen. Rückert nennt den Accent des zweiten Glieds den »vollen Tiefton« (343) gegenüber dem »Hauptton« des ersteren, während jener doch in der Tat bei Compositis mit unverstümmeltem zweitem Glied ein Hochton bleibt. Nur wo die ersten Glieder geringere, äußere Beziehungen ausdrücken, wie bei Verben mit *be-, ent-, er-, ge-, ver-, zer-, durch, für, hinder, über, um, nider, wider* (s. W. § 283—286), haben sie nicht den Wortton. Das Mhd. verwante die Zusammensetzung in geistvoller Weise. Die spätere Sprache ließ sie ungemein und oft nach falscher Analogie überhand nehmen, vor allem die mehrgliedrigen Composita mit schwieriger Betonung, je mehr das Gefühl für die zweigliedrigen im Schwinden war, in denen Abschwächung eintrat und der den früher selbständigen Hochton vertretende Tiefton fast zur Tonlosigkeit herabsank, wie bei *heit, schaft, tum* (Bezeichnung des Zu-

standes), *bære* = *bar* (B. d. Veranlassung), *haft* (B. d. Behaftetseins), *lîch* und *sam* (B. d. Aehnlichkeit) (s. W. § 272, 266, 277, 278). Diese Composita vertreten mit ihren deutlicheren Lautformen eigentliche Ableitungen. Zum Ersatz für solche verlorenen wirklichen Composita wurden »unorganische« (349) durch bloße Zusammenrückung früher selbständiger, jetzt erstarrter vorangestellter Genetive mit den Substantiven geschaffen, z. B. *die sommerszeit* = *des sumers zeit;* dabei wurde den unflectirten Femininis (seit dem 12. Jahrhundert, s. W. § 288) zu diesem Zweck das *s* der Masc. und Neutr. angefügt, wie in *ladungsbriefe, weisheitsweg* u. s. w. (340—349).

In der dritten Abteilung über den deutschen Wortvorrat (350—372) hebt Rückert zunächst hervor, dass dem alten Bestande zu Ende des M.A. durch die Neubildungen der Ableitung und Zusammensetzung viele neue Begriffe und Wörter zugeführt wurden, besonders abstracte mit *-ung, niss, heit, schaft, tum.* Zunächst wurden diese von der moralisirenden und gelehrten Litteratur unter Anlehnung an das Latein gepflegt; später popularisirten sich manche und traten aus dem engen Kreis der Mystiker ins Leben hinüber. Sie füllten entweder eine wirkliche Lücke aus oder ersetzten ältere dunkele und unbequeme Wörter (wie *abgunst* für *â-bunst, â-gunst,* vgl. *âmaht* = Ohnmacht, 352). Denn einerseits ließ die veränderte Denk- und Lebensrichtung manche Wörter ganz absterben, z. B. das Adj. *balt,* welches im 14. und 15. Jahrhundert, wie schon vorher das Adv. *balde,* nur noch die Schnelligkeit bezeichnete, *ellen, wîc, wîgant,* und noch einige andere früher gemeindeutsche oder wenigstens in der mhd. Kunstsprache als Archaismen gebrauchte Wörter, welche mit der Tradition derselben verklangen (353—355). In einigen Fällen veranlassten lautliche Motive den Untergang von gleich oder ähnlich klingenden Wörtern. Von den Formen *bërn* = ahd. *beran* hervorbringen oder schw. Casus von *bëro* Bär und *bęrn* = Dat. Plur. von *beri* n. Beere oder *berjan* schlagen wurde die letzte beseitigt und *bërn* zu *gebern, gebähren, bër* sogar zu *Bär* oder *Bähr* und *bęr* zu einem Femininum um-

gewandelt; *bêr* mit langem Vocal wurde durch das Synonym *eber* ersetzt, mhd. *bêre* oder *bêr (= pera)* Fischreuse fiel mit *bär* zusammen oder verschwand. Da aber bei der allmählichen Lautverlängerung und Quantitätsausgleichung viele gebräuchliche Wörter hätten aufgegeben werden müssen, so strebte man nach einer Trennung durch die Schrift, aber ohne Princip (355—358).

Andererseits bewirkte die neue Richtung der ganzen Zeit nur einen Wechsel der Bedeutung, auf deren Geschichte Rückert bei einzelnen Wörtern genauer eingeht. Durch Begriffserweiterung oder -vertiefung haben die conventionellen und individuellen Ausdrücke des ritterlichen Seelenlebens und der ritterlichen Sitte, wie *mâze, sælde, tugent* (= Tüchtigkeit), *wîsheit* (= Klugheit, Erfahrung), *tumpheit,* ihre fest ausgeprägte Physiognomie in der prosaischen Zeit verloren: statt auf die Phantasie wirken sie jetzt mehr auf den tiefer dringenden Verstand (358—361). Andere haben sich in ihrer Bedeutung verengert. Mhd. *kneht* = Diener, angehender Ritter, behielt im gewöhnlichen Leben nur die erstere Bedeutung; für die zweite trat *edelkneht, juncherre, junker* und zugleich zur deutlichen Bezeichnung des Dienens *knappe* (= Page), welches nur misbräuchlich wie *geselle* auch den bürgerlichen Mann, aber niemals den Bauer bedeutet, und *juncherrelin* ein; das md. Deminutiv *knechtechin* und *degenkint* galten noch längere Zeit für das spätere *»knabe«; schalc* = *knecht,* mit *servus* zu vergleichen, bezeichnete nun zunächst einen *servilen,* sodann vom 14. Jahrhundert an einen nichtsnutzigen Menschen (361—364). Mhd. *maget* = Dienerin, Jungfrau war im 15. Jahrhundert fast nur noch im ersteren Sinn vorhanden; die Standesbezeichnungen *juncvrouwe* und *vrouwe* wurden für *virgo* und *uxor* ganz in die geschlechtliche Sphäre gezogen; das poetische *Edelfrouwe* war eine Zeit lang Titel, aber *vröuwelin,* und auch *iuncvröuwelin,* bekam einen bedenklichen Nebensinn; *dierne* = Dienerin blieb nur local oder archaisch noch ein ehrbares oder indifferentes Wort, schon im 14. Jahrhundert wurde es verächtlich und synonym mit Metze, einem volkstümlichen und gelinderen Ausdruck

(vgl. Weigand, Wörterb. d. deutsch. Synonymen II, 114), der seit dem 15. Jahrhundert von der Volksetymologie mit der unschuldigen Koseform für Mechtild zusammengeworfen wird (361, 364—367). Rückert fasst das Appellativum *metze* als Deminutiv zu *maget* »mit einer selten anders als an Eigennamen verwanten ableitenden Endung« (367); Weigand II, 115 leitet es von ahd. *diu muzzu* ab. Das vornehme *minne, amîs, amîe* und *buole, buolinne* erhielten eine grobsinnliche Bedeutung, die beiden ersteren schwanden sogar allmählich aus der Volkssprache. *Hôchmuot, hôchvart, alwære* (naiv) = *albern, frech* (mutig vordringend), *frevel, vrevelhaft, vrevellich* (kühn), *schlecht* sanken aus der schwankenden, weicheren Bedeutung in eine derbere und rohere herab (367—368). — Sonst trennte die Sprache die Bedeutungen zuweilen durch Lautspaltung, besonders durch Consonantenverstärkung, wie *knabe* und *knappe, rîter* und *ritter, wâfen* oder *wâpen* und *wappen,* was aber auch, wie bei od. *rappe* und md. *rabe* und z. T. bei *hövesch* und *hübesch,* noch im 15. Jahrhundert durch ungleiche mundartliche Aussprache verhindert sein konnte (368—370).

Am meisten veränderten den Wortvorrat die Fremdwörter, deren ungestüme und rücksichtslose Einschleppung durch keinen Purismus aufgehalten wurde. Sie schädigten jedoch die Sprache nicht innerlich; die meisten Fremdwörter nahmen deutsches Gewand an, behielten aber aus rhythmischen oder sonstigen Gründen ihre Betonung: *pfrüende, phálenza, pálas,* aber *bibinélle, majestét, pergement = permint,* während im Ahd. die umgedeutschten Fremdwörter, auch Eigennamen, deutschen Accent tragen (370—372).

Zum Schluss bespricht der Verfasser in der vierten Abteilung (373—398) noch die Satzfügung. Ihre Gegensätze von 1200 und 1500 treten nicht so drastisch hervor, wie die beim Wortvorrat. Obgleich die dem Volk angestammten Grundgesetze der Ideenassociation naturgemäß dem Gesammtbild des Satzgebäudes immer ein übereinstimmendes Ansehen geben, so ändert sich doch mit dem Umschwung des ganzen inneren Lebens und der Umwandlung der leiblichen Teile der Sprache

auch hier einzelnes. Rückert weist die größere Beweglichkeit und Geschmeidigkeit des Mhd. und die Gebundenheit und Unbeholfenheit der späteren Sprache in der Verbindung von Worten zum Satze am Casusgebrauch und an der Wortfolge bei mehreren Attributen und der Negation nach.

Der im Mhd. oft vorgestellte Genetiv wie *daz tôren kleit* ist später kaum noch verständlich, er tritt daher in logischer Weise und nach Analogie des Lateinischen *(vestis stulti)* hinter das Substantiv. Der flectirte Genetiv, welcher von Verben abhängt, wird durch den an sich unnötigen Plural oder Zusatz des Artikels oder eines Adjectivs deutlicher gemacht; in vielen anderen Fügungen machte die Entwertung der Casusformen Präpositionen notwendig (das war schon im Ahd. geschehen, s. W. § 316). Ebenso nehmen die Infinitive mit zu überhand. (375—378, 380). Genetivische Wendungen wie *abends, nahts* sind als Adverbien derart erstarrt, dass man sogar *ze* oder *zu abends* sagte, sie also für flexionslos hielt (W. § 306). Nach ihnen und unter Einwirkung fremder Vorbilder wurden neue, wie *trauriges muotes* u. s. w. gebildet; *unverrichteter dinge, verschiner jare* sind deutsche absolute, d. h. lose construirte Genetive wie die lateinischen Ablative *rebus imperfectis, annis praeteritis* (vgl. für das Got. E. Bernhardt zur got. Syntax in der Z. f. deutsche Phil. IX, 383). Sonst verwendete man in complicirteren Fügungen nach gemeinromanischem Vorbild, und unter Anlehnung an das Latein im 15. Jahrhundert immer mehr, den Accusativ adverbial, z. B. in *ausgeschlagen alle sorg, ausgenommen das laster* u. s. w. Die frühere, freie Verbindung eines Accusativs des Raumes mit allen intransitiven Verben der Bewegung war erloschen; nur formelhaft blieb sie vereinzelt stehen, wie in »*den weg laufen*«, wenn hier nicht schon ein transitiver Begriff wie *einschlagen* als substituirt anzunehmen ist. Der Dativ nach Comparativen tritt überall gegen die Partikel *danne, denne* oder md. *wenne* zurück (378—380).

Die deutsche Wortfolge zeigt von vornherein eine Gesetzmäßigkeit und einen durch Mangel oder Reichtum an Be-

ziehungsformen nicht bedingten Drang nach Vereinfachung, die Macht der Prosa; durch die geistige Abstumpfung der Beziehungen der einzelnen Redeteile wurde sie noch mehr eingeschränkt. Das poetische Element der Sprache, wie es in der mhd. Dichtung zur Geltung kam, brauchte sich jene Fesseln nicht gefallen zu lassen, welche die Mystiker des 13. Jahrhunderts, sogar Notker dem 15. Jahrhundert näher rücken als dem Stil Wolframs oder der Nibelungen und der Wortstellung Otfrids und der geistlichen Poeten des 11. und 12. Jahrhunderts (381—383). Zahlreiche Attribute wurden sämmtlich vor das Hauptwort gebracht; nur verbale Adjectiva, welche Zusätze erhielten, standen auch hinter demselben (383/4).

Die Negation *ni, ne = en, -n,* welche stets vor dem Verbum steht, wurde im Ahd. und Mhd. häufig zu *nie (ni-ie), nie-ne* verstärkt oder hinter dem Verbum durch ein substantivisches *iht* oder *niht* ergänzt. Als *niht* aus einem Object bloße Partikel geworden war, konnte vor diesem *niht* wie vor *nieman, deheiner, keiner, niener* das einfache *ne* wegfallen; allein stand dieses nur noch in einfachen und abhängigen Sätzen, in conditionalen durch *danne* gestützt oder, wie später immer, ersetzt. Um 1500 wurde *ne* ganz aufgegeben und überall *niht* oder ein trotz *ze nihte* und *mit nihte(n)* indeclinabeles *nihts* hinter das Verbum gestellt; in Bedingungssätzen steht immer *dann(e), denn(e).* (384—386).

Von der Einfalt und Eintönigkeit des älteren germanischen Periodenbaues hatte schon die freiere ahd. Prosa mehrfach abgesehen; im Mhd. hatten die neuen Bildungselemente und Phantasieeindrücke ohne Anlehnung an fremde Vorbilder einen zweckmäßigen und künstlerisch tadellosen Satzbau geschaffen, welcher in der größten Zierlichkeit bei Gotfrid von Straßburg erscheint. Neben diesem erhielt sich sowohl die in der geistlichen Dichtung traditionelle Anlehnung der ahd. Uebersetzer an das Latein, als auch im volksmäßigen Epos die alte, echte Einfachheit. Diese drei Ströme kreuzten sich im 13. Jahrhundert. Von der erstarrten Ueberkünstelung und der plebejischen Kunstlosigkeit blieb die Prosa der

Mystiker des 13. Jahrhunderts fern, doch reichte ihr Einfluss nicht weit (?). Noch im 14. Jahrhundert ist die Satzfügung sehr lobenswert, aber im 15. Jahrhundert sinkt sie von der Höhe ihrer Beweglichkeit herab, zumal in den Volksbüchern, außer dort wo der reine Volkston noch herschte, in den Chroniken und bei Murner und Pauli (387—390). Um diese Zeit wird für die Architektur des deutschen Satzbaues wiederum die überlegenere und weitschweifigere Periodisirung des classischen und neuclassischen Lateins als Muster angesehen und schon von Steinhöwel und Niclas von Wyle nachgeahmt. Da das Deutsche in seinen Participien mehr die nominale als die verbale Bedeutung empfand, mussten die lateinischen Participial- und Gerundialconstructionen durch Nebensätze mit relativem Pronomen oder Partikeln und Conjunctionen und veränderter Wortfolge ersetzt werden. Jetzt im 15. Jahrhundert versuchte es vielfach Accusative mit Infinitiven nachzubilden, welche das ältere Deutsch zwar auch besessen, aber längst aufgegeben hatte (391—394). Von den Conjunctionen wich das beliebte *wan* und *niwan* vor »außer und ausgenommen (dasz)«, und *sô* häufig vor »dagegen, hingegen, dennoch, aber doch« zurück. Anstatt der bloßen umgekehrten Wortfolge in wirklichen oder statt *ob* in nichtwirklichen Bedingungssätzen wurde »wann, wenn und ob« ohne Unterschied, für causales *wan (wande)* »dann, denn und weil, dieweil, alldieweil«, für *sît* »seitemalen, sintemal«, für *sô, sam* oder *alse, als* »sowie, gleich wie, gleich sam, gleich als ob«, für *dasz* consecutives »so dasz« oder finales »uf, uff, auf dasz, umme dasz, damit (dasz)« gebraucht. Diese schwerfälligen Nebensätze suchte man wieder auf verschiedene Art zu erleichtern oder zu verdeutlichen. Man ließ oft kurzweg die Hülfsverba der umschriebenen deutschen Tempora: sein und haben weg, auch da wo die jedesmalige Form nur zu erraten war wie in: *wir sint frölich gewest, gessen und getrunken* (394—396).

Auch Interpunctionszeichen wurden benutzt. Ihr System hat wohl zuerst Niclas von Wyle aus lateinischen Handschriften und Drucken seiner Zeit auf das deutsche Satzgefüge übertragen

und eingebürgert. Die mhd. Schreiber setzten Punkte höchstens am Ende der Reimzeilen, aber keineswegs innerhalb der oft 10 bis 40 Zeilen langen Sätze (397).

Rückert schließt den ersten Band mit dem Hinweis, dass dieser Durchschnitt einer von Mhd. fortgeschrittenen neuen Sprache um 1500 fortan stehen geblieben ist, nachdem eine geniale Kraft das Nhd. als einheitlichen Ausdruck des deutschen Volksgeistes zusammengefasst hatte (398).

Der weit leichter lesbare zweite Band schließt hier unmittelbar an. Der Verfasser weist zunächst nochmals auf die Hindernisse hin, welche trotz der freieren Bewegung des ganzen Lebens und der erstrebten Einigung aller Kräfte die Sprache noch abhielten, ihr Ziel, »eine wahre Gemeinsprache der deutschen Nation zu werden« (II, 3), ganz zu erreichen. Es war zuerst der Mangel einer Autorität, wie sie Rom, Athen, Alexandrien und Paris, London, Florenz ausüben konnten, während von den 12 bis 15 deutschen Großstädten keine dazu befähigt war (6—9, vgl. Scherer Vortr. 60); und zweitens der Kampf der mittelalterlichen Fachwissenschaft mit ihrem kühlen internationalen Kosmopolitismus, welchen auch die patriotisch gesinnten Humanisten mit ihrer geschmacklosen Latinisirung oder Graecisirung der Eigennamen, mit ihrer exclusiven Vornehmtuerei gegen die nhd. Sprache und Litteratur fortsetzten (9—14).

Jene geniale Kraft war die Luthers, des wahrsten Nationalschriftstellers aller Deutschen.

Möge diese schon allzu ausführliche Analyse dazu beitragen, das Interesse zahlreicher Leser der trotz aller Einzelausstellungen sehr beachtenswerten Sprachgeschichte Rückerts im verdienten Maße zuzuwenden.

Berlin. Gustav Hinrichs.





## Unser heutiges Deutsch.

Es ist wohl schon oft genug über die in unsern Tagen einreißende Verwilderung unserer Sprache geklagt worden. Die Schulmänner haben auch beraten, was dem gegenüber zu tun sei. Es sei hier gelegentlich auf zwei Schriften verwiesen:

**Lehmann,** Kgl. Gymn.-Dir. a. D., Sprachliche Sünden der Gegenwart. Braunschweig, Wreden. 1877.

**Hildebrand,** Rud., Vom deutschen Sprachunterricht in der Schule und von deutscher Erziehung und Bildung überhaupt. Leipzig und Wien, Klinkhardt. 1879.

Der erstgenannte dieser beiden Schriftsteller hat seinen Beruf, in dieser Angelegenheit das Wort zu nehmen, durch Schriften über Luthers, Lessings, Goethes Sprache erwiesen; der andere ist durch die Fortsetzung des Grimm'schen Wörterbuches bestens bekannt. Jener bietet seine Gründlichkeit in etwas trockenem Schulton; dieser spricht seine tiefen Anschauungen in gemütvollster, liebenswürdiger Weise aus. Ich muss das Studium beider empfehlen. Statt einer Inhaltsanzeige erlaube ich mir folgende Bemerkungen.

Das Sprachgefühl muss zu Bewusstsein gebracht werden, um das Sprachgewissen zu stärken, und die Besserung zu erleichtern. Daher wäre es gut, eine Grammatik zu schreiben, die nicht für deutsche Knaben, sondern für deutsche Schriftsteller berechnet wäre.

Das deutsche Adjectivum ist in der Bedeutung vom romanischen und antiken sehr verschieden. »Das ist eine ethische Tat« heißt nicht eine »sittliche», sondern nur eine der ethischen Beurteilung unterliegende, also vielleicht eine unsittliche. — Auch das Verhältnis des Adjectivs zur Zusammensetzung bleibt unbeachtet. Die Pädagogen haben uns das Adj. »erziehlich« geschenkt; sie reden etwa von »erziehlichen Ergebnissen« statt von Erziehungs-Ergebnissen.

Wenn der deutsche Schriftsteller die deutsche Sprache und die Leser nicht achtet, so werden alle Klagen über den Verfall der deutschen Sprache nutzlos verhallen. St.

# Ueber die Entwicklung der sittlichen Ideen.

## Eine völkerpsychologische Studie

von O. Flügel.

Fortsetzung aus dem vorigen Hefte.

### Die Idee des Rechts.

Noch kürzer als bei der Idee der Vollkommenheit kann man sich bei der Rechtsidee fassen; denn sie ist auch allen Völkern bekannt und ist in der Regel ziemlich ausgebildet, wo nur einigermaßen die Verhältnisse der Gesellschaft zusammengesetzter werden. Wir kennen kein Volk ohne Eigentum, sei es Privat- oder Staatseigentum, und damit sind schon Rechtsbestimmungen über den Erwerb desselben notwendig. Freilich ist nicht anzunehmen, dass die ersten Besitzergreifungen auf rechtmäßige Weise in Folge gegenseitigen Uebereinkommens oder gar freiwilligen Ueberlassens vor sich gegangen sind; vielmehr wird zunächst das sogenannte Recht des Stärkern geherscht haben. Jeder wird seine Macht soweit ausgedehnt haben, als er konnte, und für sein Eigentum erklärt haben, so viel er gegen andere zu behaupten vermochte. Grimm sucht nachzuweisen, dass bei den Indogermanen die Worte für Besitz meist auf der Culturstufe der Viehzucht entstanden sind, und dass z. B. jemand das für sein Eigentum hielt, was er zur Weide trieb*). Mag

*) J. Grimm. Kleinere Schriften 1864. I. N. 5: Das Wort des Besitzes.

nun anfänglich das *bellum omnium contra omnes* noch so rücksichtslos geherscht und der *animus habendi* sich geltend gemacht haben, jedenfalls consolidirten sich allmählich die Besitzverhältnisse; was der einzelne ergriffen hatte und behaupten konnte, wurde ihm willig oder unwillig von den andern zugestanden, und bald fand man es natürlich. Nun tritt die Idee des Rechts hervor, indem ein einseitiges Brechen dessen, was die Mehrzahl, wenn auch stillschweigend, dem einen als Eigentum zugestanden hatte, als ein willkürlicher, ungehöriger Eingriff in fremde Rechte verurteilt wird. Man kann also immerhin zugeben, dass das Recht, wie Ihering sagt, vielfach aus dem Kampf hervorgegangen sei, sein Ziel ist doch, wie selbst Ihering zugibt, der Friede*), eine friedliche, geordnete Gemeinschaft, wie H. Grotius sich ausdrückt. Mögen die Schranken des Eigentums und des Rechts im Anfang noch so willkürlich und gewaltsam bestimmt sein, das Respectiren dieser einmal gezogenen Schranken gründet sich dann auf die Rechtsidee. Und wie genau werden oft diese Schranken, die die Sitte geheiligt hatte, von den Naturvölkern respectirt! Legt der Eskimo einen Stein auf das vom Meere herangespülte, herrenlos gefundene Gut, so gilt es als sein Eigentum und niemand rührt es an**). Stemmt der Indianer einen Stab vor die Türe seiner Hütte, so gilt sie jedem für verschlossen. Ja bei einigen nordwestlichen Indianerstämmen gibt es einen sogenannten Redlichkeitsbaum, an welchem alle gefundenen Sachen öffentlich ausgehängt werden, und woher sie der Eigentümer holt***). Ueber die Verteilung der Güter selbst sagt zunächst die Rechtsidee nichts aus; ihr gilt es gleichviel, ob z. B. der Acker im Privatbesitz ist, oder wie im alten China öffentliches Eigentum war, oder ob er wie im alten Peru jährlich neu an die einzelnen Familien nach deren Be-

*) R. v. Ihering: der Kampf um das Recht 1872; vgl. dazu: Geyer: der Kampf ums Recht. Aus Anlass von Iherings gleichnamiger Schrift, 1873, und Zeitschrift für exacte Philosophie VI, 262 ff.

**) Klemm II, 294.

***) Waitz, III, 162.

dürfnis verteilt ward*). Ihr genügt es, wenn nur zunächst derartige Bestimmungen vorhanden sind, und wenn sie respectirt werden. Darum ist es natürlich, dass die Rechtsbestimmungen unter den verschiedenen Völkern sehr verschieden sind; denn jene hängen von dem ab, was sich allmählich unter den verschiedensten äußern Verhältnissen als Sitte und allgemeines Zugeständnis herausgestellt hat. Im weitern birgt die Rechtsidee aber doch auch gewisse Bestimmungen gegen drückende und harte Rechte. Ist das Ziel dieser Idee ein friedliches Zusammenwohnen, so liegt darin die Weisung, die Rechtsbestimmungen so zu treffen, dass sie nicht durch Zweideutigkeit und Härte den Streit immer von neuem veranlassen und provociren. Die Zweideutigkeit z. B. wird mehr und mehr vermieden, wo genau formulirt wird, namentlich auch die Maße bestimmter ausgedrückt werden. Im alten deutschen Rechte sind bei Verkäufen oder Ueberlassungen von Länderstrecken Bestimmungen häufig wie: so weit einer den Hufhammer oder ein Pflugschar werfen kann**). Hierin lag viel Mehrdeutigkeit und also Anlass zum Streit. Ferner waren vielfach Symbole des Besitzergreifens gebräuchlich; von dem erworbenen Walde wurde ein Zweig abgebrochen, auf den gekauften Acker ein Wagen gefahren oder ein Feuer angezündet. Dass allmählich die rechtlichen Abmachungen weit bestimmter und zwar vor der Obrigkeit formulirt wurden, darin lag ein großer Fortschritt; denn der Streit in Folge der Mehrdeutigkeit in der Ueberlassung wurde immermehr vermieden, und die Ueberlassung wurde als öffentlicher Act von der ganzen Gesellschaft zunächst in ihren Vertretern anerkannt; »denn jene Symbole haben ursprünglich nur Bedeutung für die Betheiligten, später drängte sich der Gerichtsbote ein bis endlich das Gericht alle wichtigern Geschäfte an sich riss und alle Symbole verschlang, indem es sie durch seine Förmlichkeit ersetzte« ***).

*) Waitz IV, 404. Vgl. auch diese Zeitschr. X, S. 370ff.
**) Grimm: Deutsche Rechtsaltertümer 54—104.
***) Grimm: Deutsche Rechtsaltertümer S. 109.

Wo nun gar mit vollem Bewusstsein der Tragweite öffentlich Verträge geschlossen werden, also ein gegenseitiges, bestimmtes Ueberlassen oder Versprechen stattfindet, da ist bei den Naturvölkern das Rechtsgefühl meist sehr ausgebildet. Treubruch wird in solchen Fällen sehr hart bestraft, und Versprechungen sehr pünktlich gehalten, selbst bei trügerischer Auslegung. Mit welch beredten Worten protestiren nicht die indianischen Häuptlinge gegen die verletzten, betrüglich ausgelegten Verträge, nach welchen sie innerhalb bestimmter Grenzen den Weißen Landstrecken überlassen hatten! Man lese die Reden, von denen Waitz nur einige mitteilt*), und man wird erkennen, es spricht hier nicht bloß die Klage über den erlittenen Verlust, sondern das Gefühl des Betrogenseins, des Schändlichen, was im Treubruch liegt.

Endlich deutet der Umstand, dass den meisten Völkern das Institut einer Art von unparteiischer Rechtspflege durch die Häuptlinge, Aeltesten oder besondere Richter eigen ist, an, dass das Misfallen am Streit und das Verlangen nach einer friedlich geordneten Gemeinschaft fast allgemein empfunden wird.

## Die Idee der Billigkeit.

Die Idee der Billigkeit oder Vergeltung hat das andern absichtlich zugefügte Wohl und Wehe ins Auge zu fassen; wir wenden uns zunächst dem letztern zu.

Allen Völkern ohne Ausnahme sind die Gefühle eigen, aus denen die Sprichwörter hervorgegangen sind: die Rache ist süß; ein verwesender Feind riecht wohl. Die Rache ist eins der primitivsten Gefühle und ebenso allgemein als das Verlangen nach Speise, Trank und Ruhe. Nun ist ja die Rache nichts Sittliches, im Gegenteil. Aber etwas der Billigkeit Verwantes ist ihr doch eigen; sie hält immer das Gefühl wach, sowohl in den beteiligten als den unparteiischen Personen: Zufügung eines Wehes verschuldet, ein Wehe zu erleiden. Bei der Vergeltung eines Wehes kommen vor allen

*) Waitz III, 144 ff.

folgende Fragen in Betracht: wer soll strafen? Wie, d. h. nach welchem Maßstab soll gestraft werden? Was, d. h. welche Taten sollen bestraft werden? Wer soll bestraft werden?

Die erste Frage: wer soll strafen? beantwortet das allgemeine Urteil der Völker zunächst dahin: der Beleidigte. Die Strafe wird nicht in unserm Sinne, sondern mehr im Sinne der Rache gefasst, der Entschädigung. M. Müller leitet das Wort *punire* von einer sanskritischen Wurzel ab, welche ursprünglich reinigen bedeutet*), und ist der Ansicht, es liege also nicht darin: schlagen, martern, sondern reinigen von den Flecken der Sünde. Doch diese Fassung ist wohl zu ideal; näher liegt es an Rückgängigmachen zu denken. Der Verbrecher reinigt sich von dem, was ihn verunreinigt, nämlich dem unrechten Gute, indem er es zurückgibt oder entschädigt. Darauf deutet auch das semitische Wort *schub* für Vergeltung, nämlich zurückführen der Tat auf den Täter *restitutio in integrum;* darin ist angedeutet, zunächst wem die Entschädigung zu gute kommen soll, nämlich dem Geschädigten. Dieser hatte zu versuchen, das Gestohlene wieder zu erlangen oder sich sonst Entschädigung zu verschaffen. Noch lange nachdem ein geordnetes Strafverfahren eingerichtet war, erhielt sich die Sitte, dass der Kläger, der ja meist der Geschädigte ist, selbst die Strafe im Auftrage des Richters zu vollstrecken hatte. Grimm führt mehrere Beispiele dafür aus der deutschen Rechtsgeschichte an**). Bei den Juden war es herschende Sitte, dass der Kläger den ersten Stein auf den zur Steinigung Verurteilten werfen musste. In Peru war der Ehemann nicht straffällig, welcher sein im Ehebruch ergriffenes Weib und den Ehebrecher tötete***). Und noch heutzutage bildet dieser Umstand einen gewichtigen Milderungsgrund. Aehnlich im römischen und slavischen Rechte.

Am meisten tritt es in der Blutrache hervor, dass die Strafe dem Geschädigten, hier der Sippe des Gemordeten

*) M. Müller: Essays II, 228.
**) Grimm a. a. O. 882.
***) Waitz IV, 417.

obliegt. In den meisten halbcivilisirten Staaten hat sich die Blutrache die Legalisirung erzwungen, ja selbst in Athen war sie noch nicht ganz ausgerottet*). Oft vertritt sie ganz und gar das öffentliche Strafamt für Mord und ist ein fast unentbehrliches Mittel, Blutvergießen einzuschränken, wo die Obrigkeit noch nicht so weit erstarkt ist, überall hinzureichen. Wo nun die Blutrache ausdrücklich legalisirt ist, wie von Mohammed, oder nur geduldet, da verliert sie schon etwas von dem privaten Charakter, indem die Blutsverwanten hier gewissermaßen im Auftrag oder doch unter ausdrücklicher Genehmigung der ganzen Gesellschaft handeln, in gewissem Sinne als die öffentlich berufenen Strafvollstrecker. Der Bluträcher sowohl als der Schuldige fühlt, die Strafe zu erleiden oder zu vollstrecken, als eine sittliche Pflicht. »Der Indianer weiß für seine Vergeltungsidee zu sterben und zwingt uns zur Bewunderung, mögen wir auch seinen Irrtum beklagen**).« Wir werden im weitern sehen, wie die Idee allmählich dem Beleidigten das Racheschwert aus der Hand nimmt und das Strafamt Unparteiischen anvertraut.

Die zweite Frage nach dem Maße und der Art der Strafe findet auch schon ihre Antwort, wenn die Strafe ursprünglich als Entschädigung, Buße angesehen wird; und so wird sie in der Tat anfänglich betrachtet und behält den privaten Charakter auch noch lange selbst in geordneten Staatswesen. Sie hat den Zweck, den Geschädigten zu entschädigen, den Schuldigen sein Unrecht durch Ersatz büßen zu lassen in einer dem Schaden entsprechenden Weise. Es ist die alte Sitte der Talio, Gleiches mit Gleichem vergelten, Zahn um Zahn, Auge um Auge. Dieser Grundsatz lässt sich zwar nie ganz durchführen, aber gar vieles deutet wenigstens das Streben an, darnach zu verfahren, z. B. die dem deutschen Rechte geläufigen Büßungen des Hüllens und Füllens. Für einen getöteten Ochsen musste dessen Haut voll Mehl an den Geschädigten gegeben werden. Ein getöteter Hund wird

*) Eichhoff: Ueber die Blutrache bei den Griechen. Duisburg 1872.
**) Waitz III, 172.

aufgehängt und so mit Weizen überschüttet, dass nichts mehr von ihm sichtbar ist. Diese Weizenmenge ist die entsprechende Buße für den Hund an dessen Herrn. Auch getötete Menschen werden in Goldstücke gehüllt oder gegen solche abgewogen*). Auf die Talio weisen ferner noch Strafen, welche diejenigen Glieder unschädlich machen oder doch treffen sollen, mit welchen das Verbrechen begangen ist. Dahin gehört es, wenn in Panama dem Diebe die Hände oder Arme abgehauen wurden, wenn derselbe in Bornu die Hand verliert, in Bogota geblendet wird, wenn man in Aschanti dem schwatzhaften Weibe die Lippen abschneidet, wenn in Mexiko dem Lügner die Lippen durchstochen wurden, wenn in Aegypten der Spion die Zunge, der Fälscher zwei Finger der rechten Hand verlor, wenn Notzucht mit Entmannung bestraft wurde**). Nach deutschem Rechte wurde dem Meineidigen die Schwurhand abgehauen, dem Verräter die Zunge ausgerissen, der Lügner auf den Mund geschlagen, der Mordbrenner verbrannt***). Bei einigen Völkern wurde dem Selbstmörder die rechte Hand abgehauen†).

Ein großer Fortschritt im Strafrecht trat ein, als in Folge der Cultur das Geld einen größern Wert erhielt. Hier war ein Mittel gegeben, auch ohne Blutvergießen, einigermaßen eine Entschädigung zu gewähren und zu nehmen; und die Völker sind sehr früh schon auf Geldbußen selbst für Körperverletzungen und Totschlag gekommen. Bei den Beduinen hat fast jede Wunde ihren bestimmten Preis. In Abessinien, bei den Irokesen, den Akra, in Damara wurden Mord, Diebstahl, Notzucht und andere schwere Verbrechen mit Geld gesühnt. Die Entschädigung für den Mord führte in Deutschland den Namen Wergeld. Dasselbe war nach Geschlecht, Stand und Alter des Ermordeten verschieden. Auch in Siam ist das Wergeld für einen Greis geringer als

*) Grimm a. a. O. 740.

**) Post, Einleitung in die Naturwissenschaft des Rechts. Oldenburg 1872. S. 56.

***) Grimm a. a. O. 740.

†) Josephus, De bell. Jud. III, 8.

für einen Jüngling*). Bei den Osseten muss für die Ermordung eines Familienoberhauptes ein Stück Feld gegeben werden im Wert von 2 × 18 Kühen und 18 × 18 Kühen. Den Mord an einer Frau sühnt ein Feld im Werte von 18 Kühen und 9 × 18 Kühen. Verwundungen an der Hand und am Auge werden fast so hoch bestraft als die Ermordung eines Weibes. Wer nicht zahlungsfähig war, wurde, wie bei den Germanen, Leibeigner oder auch als Sclave verkauft**).

Ein weiterer Fortschritt war es, wenn diese Bußen nicht mehr oder wenigstens nicht allein an die Beschädigten sondern zugleich an die Obrigkeit gezahlt wurden. So bekam in gewissen Teilen Deutschlands der König einen Teil der Buße***), in Nubien der Statthalter. Bei den Kaffern wird die Buße überhaupt nicht an die Betroffenen, sondern allein an den König gezahlt, »weil man doch nicht sein eigenes Blut (nämlich die für das vergossene Blut des Verwanten gezahlte Sühne) essen könne«†). Damit verliert die Vergeltung immermehr den Charakter der persönlichen Rache und macht einer unparteiischen Abwägung der Unbeteiligten Platz. Die Gesetze der Nemequenes in Bogota straften den Mord von Amts wegen, auch wenn die Verwanten verziehen††).

»Der Gang der Geschichte ist, dass stufenweise die Idee von Bußen (Entschädigungen) schwächer, die von Strafen härter wird, dass auch Verbrechen, die früher nicht öffentlich waren, ihren Privatcharakter aufgeben und dass manche Bußen, an deren Stelle Strafen treten, gänzlich verschwinden†††). So wird die Strafe dem Privatinteresse entrückt

*) Peschel a. a. O. 249.

**) Post a. a. O. 53.

***) Grimm a. a. O. 646.

†) Peschel a. a. O. 249.

††) Post a. a. O. 55.

†††) Grimm a. a. O. 623. Uebrigens stehen die Bußen wohl auch im Zusammenhange mit den alten Opfern. Wenn z. B. in Griechenland beim unvorsätzlichen Totschlag für den Getöteten an dessen Söhne ein Widder zur Sühne gegeben werden musste, so war dies wahrscheinlich ursprünglich ein Tier zum Opfer. Darauf deutet auch, dass bei solchen

und der übelwollenden, rachsüchtigen Gesinnung vorgebeugt, zum andern nähert man sich hiermit der Idee der Gesellschaft als eines Strafsystems. Das Verbrechen gilt nicht allein als Verletzung des einzelnen, sondern der ganzen Gesellschaft und ihrer Ordnung.

Was die überaus harten Strafen der Vorzeit betrifft, so wolle man den Culturzustand, welcher die Anschauung von der Größe des Verbrechens und der Höhe der Strafe wesentlich bedingt, nicht übersehen. Uns erscheinen die mittelalterlichen Gefängnisse, Burgverließe, Bleidächer mit Recht als übertriebene Grausamkeit; aber wir dürfen nicht vergessen, dass damals die ehrlichen Leute, sogar die Vornehmen in der Regel nicht viel besser wohnten, jedenfalls wohnten letztere kaum so gut als heutzutage die Verbrecher. Wenn die Häuser der Vornehmen der Glasfenster, der Dielen, der Schornsteine ermangelten, wenn Paris im 14. Jahrhundert noch ohne Abzugsrinnen war, aller Unrat auf der Straße liegen blieb, und die Schweine der Klöster das Vorrecht hatten, frei auf den Straßen umherzulaufen; wenn der Erzbischof von Canterbury und Thomas Bekket, der Rivale eines Königs, von Ungeziefer wimmelten und den Geruch durch scharfe Parfüms vertreiben mussten; wenn man dies alles nicht auffällig fand; wenn es für großen Reichtum galt, die Woche einmal Fleisch zu essen*); wenn Petrarcas Laura sich noch nicht der Gabeln bediente: was war dann schlecht genug für den Verbrecher! Damit dieser seinen Aufenthaltsort als Strafe empfinden sollte, mussten zu dem ohnehin schlechten Zustand der Wohnungen noch künstliche Verschlechterungen hinzugefügt werden. Vielleicht war trotz alledem der Unterschied zwischen den Wohnungen der ehrlichen Leute und denen der Verbrecher weniger groß als heutzutage.

---

Tieren, welche zum Ersatz gegeben wurden, eine besondere Größe, Farbe, Zeichnung u. s. w. vorgeschrieben war. Grimm a. a. O. 667. Hiernach wären die Götter selbst als Wahrer des Rechts und Rächer des Unrechts angesehen worden.

*) Drapper: Internationale Bibliothek. X, III. Bd., 1875, S. 270.

Nach dem Vorstehenden lässt sich jedenfalls das Bestreben der Völker nicht verkennen, die Strafe dem Vergehen angemessen zu machen, wie dies auch in der Seelenwanderungslehre deutlich hervortritt. Wie nun die Strafe, so wird aber auch das Verbrechen zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden taxirt. Manches, was jetzt erlaubt ist, oder wenigstens nicht bestraft wird, wie z. B. Zauberei, galt früher als strafwürdiges Verbrechen. Gar vieles was bei uns sehr hart gestraft wird, wie Vergehen gegen fremdes Eigentum, galt für sehr leicht in Zeiten, denen der Wert des Geldes weniger bekannt war. Dies führt uns auf die Frage: was, welche Verbrechen bestraft werden sollen?

Je mehr sich unser Staat dem Begriffe eines bloßen Rechtsstaates genähert hat, umsomehr sucht er nur diejenigen Verbrechen zu treffen, welche tatsächlich in die Rechtssphäre eines andern eingreifen, lässt aber unbeachtet, was sonst gegen die sittlichen Ideen verstößt, wenn es nur niemanden direct beeinträchtigt. Es ist aber die Frage, ob der Staat so einseitig aufzufassen, oder aber vielmehr als Wahrer aller sittlichen Ideen und was ihnen zur Realisirung dient, anzusehen ist. Jedenfalls betrachtete man ihn früher mehr von letzterm Gesichtspunkte; sonderte man doch überhaupt nicht so streng das Verurteilen nach den verschiedenen Rücksichten. Mittelbare und unmittelbare Tugenden, moralische, politische und religiöse Verstöße, Unrecht gegen den Einzelnen und gegen das Ganze standen wesentlich auf gleicher Stufe. So werden z. B. bei den Krus Angeberei, Stolz und Verhöhnung bestraft; bei den Mandingo's widerspenstige Weiber, ebenso auf der Insel Goree und in Altcalabar. Nach mosaischem Gesetz wird der ungehorsame Sohn gesteinigt. Im Aztekenreiche wurde Verleumdung, Trunk, Verschwendung des väterlichen Vermögens, im Inkareiche Trunk, Müßiggang und Lüge bestraft, in Aschanti Schwatzhaftigkeit u. s. w.*).

Die Größe eines Verbrechens wird oft sehr verschieden beurteilt. Wo die Frau gering geschätzt wird, gilt Ehebruch

*) Post a. a. O. 42 und Waitz IV, 85 und 415.

nur als Eigentumsverletzung. Die überaus harten Strafen, hingegen, die z. B. im Mittelalter auf Jagdfrevel standen, finden ihre Erklärung in der Erwägung, dass derartiger Frevel nicht allein als Eigentumsbeschädigung, sondern als Uebergriff in besondere Privilegien der höhern Stände galt. Aus ähnlichen Gründen galten früher politische Vergehen, die gegenwärtig am leichtesten entschuldigt werden, fast für die schwersten. Die besondere politische Lage kann ja auch jetzt noch zu gewissen Zeiten (z. B. im Belagerungszustande) Uebertretungen als überaus schwer erscheinen lassen, die sonst kaum beachtet werden.

Sehr schwer hat man allgemein die Vergehen gegen das Eigentum angesehen von der Zeit an, wo man den Wert des Eigentums schätzen lernte. Da nun diese Schätzung immer eine gewisse Cultur voraussetzt, so kann man in den meisten Fällen aus hohen Strafen gegen Eigentumsvergehen auf eine nicht geringe Cultur schließen, wenn eben auch nicht auf eine humane. Ueberaus hart waren die Strafen in dieser Beziehung bei den Indiern nach Manus Gesetzbuch *), bei den Mexikanern **), Aegyptern, Deutschen u. a. Am bekanntesten ist die Härte der Römer in dieser Beziehung. Die Gesetze der 12 Tafeln erlauben dem Gläubiger, den säumigen Schuldner in Stücke zu zerhacken. Wurde nun wohl auch das in *partes secare* meist so gehandhabt, dass der Schuldner als Sclave verkauft und der Erlös unter die Gläubiger verteilt ward, so werden doch auch Fälle namhaft gemacht, wo es gestattet ist, dem Schuldner Fleisch aus dem Leibe zu schneiden, und ausdrücklich wird dazu bemerkt, es soll nichts ausmachen, wenn dabei zu weit geschnitten wird oder — ganz im Gegensatz zu der bekannten Fabel in Shakespeares Kaufmann von Venedig — Blut fließt ***). Solch harte Behandlung gegen die Schuldner tat der Ehre eines Mannes keinen Eintrag. Einer der drückendsten

*) Duncker: Geschichte des Altertums 1875, III. Bd., 200 ff.
**) Waitz IV, 85.
***) Grimm a. a. O. 616.

Wucherer seiner Zeit war Brutus; mehrere Bürger von Salamis starben im Gefängnis Hungers, weil sie die geforderte Summe ihm nicht zahlen konnten*).

Die vierte Frage: wer soll bestraft werden? kann natürlich nirgends anders beantwortet werden als: der Täter; der, welchem der Wille zu schaden und die Tat selbst zugerechnet wird. Indessen war den Völkern die Anwendung dieses richtigen Urteils nicht immer leicht. In Griechenland ward der Dachstein, der im Fallen einen Menschen erschlagen hatte, im Mittelalter wurden Tiere vor Gericht gestellt und bestraft. Dies ist ein Rest jener personificirenden Naturbetrachtung, welche jede Bewegung für ein Wollen ansah, also auch leb- und vernunftlose Wesen für ihr Tun verantwortlich machte**). Wenn vordem Zauberer, Ketzer, Juden, Hexen u. a. bestraft wurden, so geschah es, weil man deren ketzerische Ansichten und Gewohnheiten auf bösen Willen zurückführte und demnach als strafwürdige Verbrechen betrachtete.

Ferner ist es von Bedeutung, wie weit der Einzelne und sein Tun mit andern, namentlich seinen Angehörigen, solidarisch verknüpft angesehen wird. Im allgemeinen gilt bei geringerer Civilisation die Verbindung des einzelnen mit seiner Sippe für viel enger als bei uns, und meist wohl auch mit Recht. Patriarchalische Verhältnisse sind die ersten und ältesten Verbände, und der Zusammenhang ist in der Regel sehr eng. Auch hinsichtlich der Gesinnung und des Wollens ist meist eine größere Aehnlichkeit vorhanden als später, wo durch die größere Mannichfaltigkeit der äußern Umstände die besondere Individualität sich immermehr geltend macht. Daher wird zuweilen ein ganzes Volk, noch viel öfter aber die ganze Sippe für die Tat eines einzelnen Angehörigen mit verantwortlich gemacht, wobei wohl auch die Abschreckungstheorie mit gewirkt haben mag. Bei den meisten nordamerikanischen Indianern haften die Verwanten des Mörders für seine Tat, bei manchen auch in Fällen des Diebstahls

*) Cicero ad Attic. VI. 2.

**) Diese Zeitschrift XI, 60 ff.

und des Ehebruchs; in Sierra-Leone die Familie für die Schulden des einzelnen Gliedes. Bei einigen Kafferstämmen wie auch bei den Germanen mussten die Blutsfreunde das Wergeld zahlen *). In Mexiko wurde die ganze Familie des Hochverräters in die Sclaverei verkauft. Wer im alten Peru zauberte, erlitt mit seiner ganzen Familie den Tod. Verging sich eine Sonnenjungfrau mit einem Manne, so musste die ganze Verwantschaft mit dem Leben büßen, das Haus der Eltern wurde zerstört. In andern Fällen wurde der ganze Geburtsort des Verbrechers dem Erdboden gleich gemacht **). Noch im Jahre 61 nach Christus wurden in Rom auf den Antrag des Cassius die sämmtlichen Sclaven eines Hauses hingerichtet, weil einer derselben den Herrn ermordet hatte ***).

So werden auch Herscher, die eine unbeschränkte Gewalt ausüben, oft für alles verantwortlich gemacht, was dem Lande geschieht. Sie stehen für Hagelschlag, Seuchen, Kriegsunglück u. s. w. ein, so der König der Malgaschen, der Banjars †), nicht selten sogar in China, wo auch sonst oft die ganze Familie für das Verbrechen ihrer Angehörigen büßen muss.

Hingegen muss im alten Aegypten die Solidarität der Familie als viel lockerer angesehen worden sein; hier durfte eine schwangere Frau erst nach ihrer Entbindung hingerichtet werden, damit die Strafe nicht das unschuldige Kind treffe ††).

In anderer Weise sind viele Negerstämme bemüht, den wahren Täter zu treffen, indem sie die Tat eines Sclaven nicht diesem sondern dessen Herrn zurechnen. »Der Diener pflegt dort aber auch in Wirklichkeit ganz in seinem Herrn aufzugehen und führt als dessen blindes Werkzeug den Willen seines Herrn aus, ohne selbst auf den Befehl eines Höher-

*) Post a. a. O. 34.
**) Waitz IV, 84 und 415.
***) Tacitus Ann. XIV, 42—45.
†) Post a. a. O. 46.
††) Klemm V, 355.

stehenden zu achten. Im Auftrage seines Herrn handelt er selbst gegen seine eigene Ueberzeugung*).«

Ein weiterer Beweis für das Bemühen, den eigentlichen Urheber eines Verbrechens nach seinem bösen Willen zu finden und zu bestrafen, liegt in dem Umstande, dass bei den meisten Völkern und wohl bei allen mit einigermaßen ausgebildeter Rechtspflege ein Unterschied gemacht wird, ob ein Verbrechen aus Not, aus Leichtsinn, Uebereilung oder mit Vorsatz und bösem Willen geschah, ob es von Kindern oder Erwachsenen begangen war, ob zum ersten mal oder im Wiederholungsfalle**).

Aus dem allen ist ersichtlich, dass eigentlich das sittliche Urteil, dass, was und wie gestraft werden solle, kaum geschwankt hat, nur die Anwendung desselben im Leben war vielfach durch Aberglauben und andere Umstände beeinflusst.

Wenden wir uns jetzt der Vergeltung von Wohltaten zu. Diese tritt, wie auch im heutigen Staate, hinter der Strafe für Wehetaten bedeutend zurück. Vergeltung für Wohltaten bleibt meist Privatsache und also vielfach verborgen. Außerdem aber ist es auch aus psychologischen Gründen sehr erklärlich, dass Wohltaten weit leichter übersehen, verkannt und vergessen werden als Wehetaten. Es sind dieselben Gründe, warum der Glaube an böse Götter meist dem an gute vorausgegangen ist***). Indessen fehlt es doch auch keineswegs an Beispielen der Dankbarkeit oft überraschender und zarter Art selbst bei sonst sehr rohen Völkern. Chapmann erzählt gerührt, dass ihn die wilden Buschmänner eines Morgens mit einer Schale Wasser, der köstlichsten Gabe in jenen durstigen Gegenden überraschten zum Danke dafür, dass er die Beute mit ihnen geteilt hatte†). Namentlich wird den Indianern die wärmste Dankbarkeit nachgerühmt††). Eine eigene Art des Dankes, in welcher

*) Waitz II, 212.
**) Vgl. z. B. bei den Peruanern Waitz IV, 414.
***) Diese Zeitschrift XI, 65.
†) Peschel a. a. O. 149.
††) Waitz III, 167 f.

sehr viel Zartsinn liegt, ist den Aschanti's eigen. Sie danken für jede, auch die kleinste Gabe, aber der Dank wird nicht sogleich beim Empfang des Geschenkes ausgesprochen; sondern der Beschenkte findet sich mit seinen Freunden erst eine Stunde später zu diesem Zwecke ein und am folgenden Tage noch einmal*). Selbst wenn dies eine leere Form geworden wäre, setzt deren Entstehung doch ein sehr richtiges Gefühl der Dankbarkeit voraus.

In den bisher betrachteten Fällen war der Wille wohl oder wehe zu tun immer klar ausgesprochen durch die Tat und weckte so leicht das Gefühl der Vergeltung. Die Billigkeit erstreckt sich aber auch auf einen Willen, welcher am andern nur präsumirt wird. Diesem vorausgesetzten Willen in der entsprechenden Weise zu begegnen, ist gleichfalls Sache der Billigkeit. In diesem Sinne sprach sich ein Indianer aus, der auf die Frage, warum er nur einen Haarbüschel auf dem Haupte stehen ließe, antwortete: wenn wir zum Kampfe ausziehen, ist auf beiden Seiten alles gleich, und es würde unedel sein, wenn ein Krieger seinem Feinde nicht die Möglichkeit des Skalpes bieten wollte, die der Gegner bietet. Aber auch nur einen Haarbüschel lässt man stehen, damit nicht mehrere Skalpe von einem Haupte genommen werden**). Die Tscherkessen ließen einst einem tapfern russischen General sagen, sie würden ferner gerne mit ihm kämpfen, nur sei es billig, dass er sich nicht der dicken Flinten (Kanonen) bediene, da auch sie keine hätten***). Die Arkansasindianer teilten vor der Schlacht mit ihren Feinden ihren Pulvervorrat, da diese daran Mangel litten, griffen sie dann erst an und besiegten sie†).

Ferner gehört hierher das meiste, was als das natürlichste Völkerrecht gilt. Ewiger Friede herscht an den geheiligten Steinbrüchen, welche die Friedenspfeifen liefern††).

---

*) Waitz II, 220.
**) Klemm II, 144.
***) Klemm IV, 70.
†) Waitz III, 153.
††) Peschel a. a. O. 461.

Fast überall werden die Gesanten für unverletzlich gehalten, auch wo deren Zurückhaltung dem eigenen Interesse zuträglich wäre. Der Krieg wird in den meisten Fällen förmlich vorher angekündigt*), selbst wenn eine Ueberrumpelung vorteilhafter sein würde. Peschel hat ausführlich nachgewiesen, dass die ehedem sehr weit verbreitete Sitte, vergiftete Pfeile zu führen, bei vielen Völkern, denen sie früher eigen war, verschwunden ist, weil sie sich derselben schämen lernten. Der Verräter, wird, auch wenn er sich als noch so nützlich erwiesen hat, selbst von denen verachtet, denen sein Verrat zu gute gekommen ist. Hingegen wird ein tapferer Feind geehrt. Freilich gehört zur Anerkennung der Verdienste am Feinde schon immer eine gewisse Höhe der sittlichen Ausbildung, um die Rachegedanken zurückzudrängen. Ganz wilden Völkern ist solche Anerkennung noch fremd, sie urteilen und handeln in dieser Hinsicht noch ganz beherscht von Rachgier und sind taub gegen die Stimme der Billigkeit. Indessen lernen es doch tatsächlich die Völker, auch in dieser Beziehung leidenschaftsloser zu urteilen. Bei den Mexikanern durften die tapfersten Kriegsgefangenen zur besondern Auszeichnung mit den Waffen in der Hand sterben. Unter den Kaffern gilt es als Verstoß gegen das anerkannte Völkerrecht, einen Feind auszuhungern und ihn so zu bezwingen. Sie geben die Gefangenen zurück, welche ohne Waffen angetroffen sind; haben oft mitten in der Leidenschaft des Mordens doch Weiber und Kinder, Händler und Missionare geschont**). Auf eine Anerkennung der Tapferkeit am Feinde deuten wohl selbst die grausamen Martern hin, mit welchen die Indianer ihre Gefangenen zu Tode quälten. Man hatte kein anderes Mittel, dem Gefangenen Gelegenheit zu geben, sich nach ihren Begriffen als groß zu zeigen und mit Seelengröße zu sterben, als dass man ihn in den ausgesuchtesten Martern seine Ruhe und Kaltblütigkeit offenbaren ließ. Mag immerhin hier viel Rachsucht mitgewirkt haben, gerade solchen,

*) Verschiedene Formen dieser Ankündigung s. bei Waitz II, 398; III, 152.

**) Waitz II, 399—406.

die sich als besonders gefährlich und schädlich bewiesen hatten, besondere Martern zu bereiten; das ist doch gewiss, im allgemeinen sollte sich darin eine besondere Achtung ausdrücken und wurde auch von den Gemarterten so verstanden. Die Irokesen gaben hingegen bisweilen den gefangenen Häuptling aus freien Stücken zurück, welcher sich von da an des Kampfes enthielt*).

Weiter ist hier das Halten der Verträge und die Heiligkeit des Eides zu erwähnen. Wahrheit und Aufrichtigkeit sind bekanntlich keineswegs natürliche Tugenden; viel natürlicher, weil der Hab- und Herschsucht zuträglicher, und darum verbreiteter ist die Lüge**). Gleichwohl begegnen uns auch wieder sehr zahlreiche Beispiele unerschütterlicher Treue im Halten des Vertrags und des Wortes, wobei jeder der Contrahenten das ihm von dem andern entgegengebrachte Vertrauen der Billigkeif gemäß nicht besser, als durch dessen Rechtfertigung also seine Treue erwidern kann. Das Beweisverfahren gründet sich bei primitiven Gerichtseinrichtungen meist auf die Wahrhaftigkeit der Parteien. Erst später tritt der Zeugenbeweis in den Vordergrund. Bei den Mandingo- und einigen andern Negern ist es das höchste Lob, nie gelogen zu haben***). Von den Indianern ist das starke Rechtsgefühl und die gewissenhafte Beobachtung der einmal eingegangenen Verträge, selbst wenn sie hinterlistig ausgelegt wurden, bekannt†). Sprichwörtlich ist die Treue der alten Germanen; Grimm führt zahlreiche Beispiele an, wo Verträge gehalten wurden, selbst wenn sie in einer nicht vorhergesehenen Weise interpretirt wurden††), etwa in der Weise als Didos Vertrag über ein Stück Land, welches eine Kuhhaut umspannt.

Als eine Cardinaltugend gilt die Wahrhaftigkeit bei den Persern. Sie wird sehr oft im Zend-Avesta eingeschärft.

*) Waitz III, 156.
**) S. diese Zeitschrift XI, 78.
***) Peschel a. a. O. 514. Waitz II, 218.
†) Waitz III, 131.
††) Grimm a. a. O. 249.

Unwahrheit oder gar Treubruch soll mit 1000 Hieben mit der Pferdestachel bestraft werden und ist als Mithras-Vergehen unsühnbar. Furchtbar ist z. B. deren Schwurformel: Ich N. N. Sohn des N. schwöre vor dem Schöpfer Ormuzd, bei der Seele und dem Körper des heiligen Zoroaster, bei der Seele aller Reinen, die waren, sind und sein werden, dass ich ..... Wer diesen Eid falsch schwört, der wendet sich ab von seiner eigenen Seele, von der Seele von Vater und Mutter, von Frau und Kindern und Voreltern; ich wende mich auch ab von der Seele des heiligen Zoroaster, und sie wendet sich von mir; ich wende mich von dem Tron des Ormuzd, und er wendet sich von mir; wenn ich dies lügnerischer Weise spreche, so möge ich für jede Sünde, welche Dahak, der Zauberer, von seinem achten Jahre ab getan bis zur Zeit als man ihn in Bande warf — es sind 1000 Jahre — an der Brücke Çinvat Strafe erleiden. Wenn ich diesen Eid lüge, so will ich jede gute Tat, die ich getan, auf Dich (die Gegenpart) übertragen und alle Sünden, welche Du (Gegenpart) begangen, an der Brücke Çinvat abbüßen *). Und die Geschichte bezeugt, dass die Vorschriften und Drohungen dieser Gesetze nicht erfolglos gewesen sind **). Bei den Aegyptern heißen die Götter mit Vorliebe Hort der Wahrheit ***).

*) Spiegel a. a. O. II, 4. Fargard des Vendidad.

**) Herod. I, 138 rühmt von den Persern: für das Schändlichste gilt ihnen die Lüge, nächstdem das Schuldenmachen, weil der Schuldner lügen müsse. Xenoph. Cyropaed. I, 6, 33 *διδάσκειν τοὺς παῖδας ἀληθεύειν καὶ μὴ ἐξαπατᾷν.* Plutarch und Nicolaus Damascenus (bei Stob. serm. tit. 44, pag. 293) die Knaben lernen bei den Persern, die Wahrheit sagen, *ὥσπερ μαθήματα.* Porphyr. vita Pyth. p. 41. Hier wird als Grund angegeben, warum die Pythagoreer nach dem Muster des Zoroaster so große Stücke auf die Wahrheit halten, weil Wahrheit reden den Göttern ähnlich mache. Diodor Siculus *ἡ πίστις αὕτη* (nämlich der Handschlag) *βεβαιοτάτη παρὰ τοῖς Πέρσαις.* Selbst in dem Werke Sad-der aus dem 16. Jahrhundert nach Christus heißt es in der lateinischen Uebersetzung: *praeceptum est, ut mendacium non dicas. Omne peccatum superat mendacium. Verax est pro sole splendidior, mendax recta ad diabolum ibit.* Spiegel a. a. O. I, 48.

***) Bunsen: Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte V, 546.

Auf das rege Gefühl der Vergeltung, des Zusammenhanges von Schuld und Strafe deutet es endlich, dass die meisten Völker ihr Unglück als Strafe für ihre Schuld ansehen und in Zeiten des Unglücks am meisten bereit zur Beichte, Buße und zu Opfern sind; ebenso die häufigen Klagen wider die Götter, unter deren Walten der Gerechte wie der Ungerechte leiden müsse. Selbst bei den Chinesen, die sonst die größten Optimisten der Welt sind und den jedesmaligen Lauf der Welt für vortrefflich halten, findet sich die Klage: Der erhabene Himmel vergessend der Gerechtigkeit hat uns in so großes Elend gerufen. Frevler und Schuldige ergreifend und strafend trifft er gleicherweise auch die Unschuldigen und Reinen und stürzt alle in einen gemeinsamen Fall. Erhabener Himmel, dessen Rat unermesslich unserm Verstande, Vater der Menschen wirst du genannt und lässest doch den Menschen, welcher keine Fehler und Verbrechen begangen hat, in solchem Elende schmachten. Streng mich prüfend, finde ich keinen Fehler in mir, wenn ich meinen Wandel prüfe, weiß ich mich von jeder Schuld frei*). Wie sehr hier auch die Selbstgerechtigkeit hervortreten mag, ein richtiges Gefühl für das, was der Gerechte und was der Ungerechte nach der Idee der Vergeltung verdient und nicht verdient, spricht sich stark genug aus. Und wie das griechische Denken von dem Glauben an die Nemesis beherscht war, ist bekannt.

## Die Idee der innern Freiheit.

Es ist oft bemerkt worden, dass da, wo die Tugenden, deren die Gesellschaft zum Bestehen und Gedeihen bedarf, sehr streng verlangt und pünktlich geübt werden, gar oft die sogenannten Pflichten des Einzelnen gegen sich selbst unbeachtet bleiben. Und allerdings wird auf niedern Culturstufen der Einzelne meist nicht behelligt weder mit absprechenden Urteilen noch weniger mit Strafen, er mag tun oder lassen, was ihm beliebt, sofern er nur seinen Pflichten

*) Aus Schi-king nach Rückert, s. auch Bunsen: Gott in der Geschichte II, 51.

gegen das Ganze nachkommt, und sein Tun nicht in Conflict mit den Rechten anderer gerät. Weil nun ganz naturgemäß jedes Gemeinwesen im Allgemeinen nach diesem Grundsatze verfahren wird, und wir zu allermeist den sittlichen Zustand eines Volkes nach seinen öffentlichen Gesetzen zu beurteilen pflegen, während sich das Denken, Empfinden, Tun und Lassen des Einzelnen unserer Kenntnis entzieht, so entsteht leicht die Meinung, als gäbe es hinsichtlich der Pflichten gegen sich selbst überhaupt keine bestimmten Urteile und Grundsätze. Allein dergleichen fehlen doch wohl keinem Volke ganz. Jedes Volk geht gar bald über die Rücksichten des Nutzens und Schadens für das Ganze und den Einzelnen hinaus, und die Idee der innern Freiheit macht sich geltend. Unter dieser verstehen wir zunächst ganz allgemein das Streben der Menschen, mit sich in Harmonie zu kommen, also seinen Willen in Einstimmung zu bringen mit dem, was man für beifalls- und erstrebenswert hält. Doch ist hier der Beifall und das Streben nach bloßen Rücksichten des Nutzens ausgeschlossen, und es kommt nur in Betracht, was der Mensch abgesehen von seinem Interesse lobt, billigt, erstrebt, ohne sich zunächst Rechenschaft geben zu können, warum er es tut. Wir meinen die ästhetischen Urteile. Derartige Urteile pflegen sich überall, wenn zumeist auch nur sehr sporadisch, einzustellen und damit auch das Streben, von sich zu entfernen, was misfällt, und sich selbst, seinen Willen mit seinem Urteil in Einklang zu bringen.

Wir denken hierbei zuvörderst an den Umstand, dass alle Völker sich und das Ihrige zu schmücken suchen. In seinem Ursprung lässt sich zwar der Schmuck recht wohl aus dem Selbstgefühl erklären und es ist begreiflich, wie zunächst gerade das »Gemachte« als solches den Vorzug vor dem Gegebenen erlangt, und wäre dieses auch an sich schön und jenes hässlich*). Aber es ist doch damit der Process eingeleitet, welcher in Folge der Abänderung, Umformung des Gegebenen überhaupt auf die Form einer Sache und dann

*) S. diese Zeitschrift XI, 76.

zum Wohlgefallen an schönen Formen führen kann. Es ist nicht zu verkennen, ihrer Form, ihrer Symmetrie nach enthalten die Figuren, welche den eigenen Körper oder die Gerätschaften zieren, so wenig sie hier angebracht sein mögen, Spuren eines ästhetischen Sinnes. Mit Recht weist Waitz auf die kunstvoll geflochtenen Matten, auf regelrecht angelegte Beete, auf reihenweis gepflanzte Bäume, wie auch darauf hin, dass z. B. die Neger zum großen Teil zu festgesetzten Zeiten essen und nicht gerade, wenn etwas vorhanden ist und der Hunger mahnt, dass in der Kleidung die Negerinnen auf Barbadoes an Geschmack die Amerikanerinnen übertreffen *). Das sind alles Dinge, welche weder dem Einzelnen eine unmittelbare sinnliche Annehmlichkeit, noch dem Ganzen einen Nutzen bereiten, sondern eben auf gewisse unmittelbare, unreflectirte Urteile schließen lassen. Unregelmäßige Beete misfielen, beleidigten sozusagen das Auge. Darum mied man solche, richtete also sein Tun nach seiner bessern Einsicht ein. Darwin sucht bekanntlich das ästhetische Gefühl aus Gefühlen des sinnlich Angenehmen und des Nutzens zu erklären. Er geht die verschiedenen Verschönerungen durch, womit die verschiedenen Völker sich putzen oder geputzt glauben, und kommt zu dem Schlusse, dass der Mensch die Charaktere bewundert und häufig zu übertreiben sucht, welche die Natur ihm immer gegeben habe: bartlose Raçen entfernen jede Spur von Bart, bärtige bewundern ihn; die Neger lieben Schwarz und verabscheuen Weiß als Hautfarbe u. s. w. **). Dies beweist nur, dass es außer den ästhetischen noch mancherlei andere Rücksichten des Vorziehens gibt, welche den Naturmenschen zum größten Teil weit näher liegen, dass gewisse Vorstellungen, je nachdem sie spannend oder lösend auf den vorhandenen Gedankenkreis wirken, verabscheut oder bevorzugt werden. So pflegt das Gewohnte und meist auch das Neue nicht gleichgültig zu lassen, sondern mit Gefühlen des Vorziehens begleitet zu

*) Waitz II, 80 und 87.
**) Darwin: Abstammung des Menschen 1871, II, 296 ff.

sein. Darwin führt z. B. folgenden Ausspruch Bichat's an: wenn alle unsere Frauen so schön wären, wie die Venus von Medici, würden wir eine Zeit lang bezaubert sein, wir würden aber bald Abwechslung wünschen und die geringste Abweichung von dem Ebenmaße der Schönheit würde gefallen.« Hier wird schon angegeben, dass unter Umständen selbst das weniger Schöne einen Vorzug vor dem Schönen bekommen kann, wenn es nämlich nach andern Rücksichten, wie hier der Abwechslung wegen gesucht wird. Es gibt eben noch tausend andere Umstände, warum ein Weib gefällt. Die Rücksicht auf plastische Schönheit gibt hier überhaupt nur selten den Ausschlag. Aber auch der ästhetisch Gebildetste urteilt nicht immer nach ästhetischen Rücksichten, er kennt noch andere Maßstäbe des Vorziehens; er hat Stimmungen, in denen er an der albernsten Posse mehr Geschmack findet, als an dem erhabensten Drama. Darwins Erklärungsweise des Geschmacks hat nur das Bevorzugen des sinnlich Angenehmen und des Lustbringenden im Auge. Danach ist wohl das Gefallen erklärlich, welches Kinder und gewisse Völker an gellenden, lärmenden, aufregenden oder auch weichen Tönen, an bunten, hellen Farben, leidenschaftlichen Geberden, gigantischen Figuren, divanartiger Corpulenz, dem Neuen oder auch Gewohnten haben; aber schon die Symmetrie ihrer Flechtwerke, oder die reihenweis gepflanzten Bäume bleiben unerklärt; und wie wollte man aus jenen Rücksichten begreiflich machen, dass die sonst sehr verwilderten Itelmenen auf Kamschatka, wie es scheint aus ganz eigener Erfindung, mehrstimmige Lieder richtig componiren*), und die Neger von Dahomei sogar ganze Accorde regelrecht zur Anwendung bringen**)? Und Darwin selbst, wahrheitsgetreu wie er immer ist, selbst wo es sich um Tatsachen handelt, die nicht zu seiner Meinung passen, führt nicht wenig Fälle an, wo wilde Stämme ganz genau unsere Schönheitsbegriffe zeigen. Und das will weit mehr sagen, als wo

*) Peschel a. a. O. 416.
**) Waitz II, 237.

das Gegenteil der Fall ist; denn letzteres ist meist nach sehr nahe liegenden Gründen zu erklären, jenes aber nur aus einem wirklichen, ästhetischen Geschmacke. Livingstone erzählt von einer nach Art ihrer Landsleute geschmückten, nach unsern Begriffen entstellten Schwarzen, die zunächst auf ihren Schmuck nicht wenig stolz war, wie sie, nachdem sie längere Zeit als Führerin gedient hatte, sich im Spiegel besah und ausrief: wie hässlich! Dergleichen Urteile scheinen sich erst nach längerem Verkehr mit den Weißen einzustellen, erst muss das zunächst Fremdartige, welches als solches das Gleichgewicht der Gedanken stört und insofern misfällt, überwunden sein und einem unbefangenen Urteil Platz gemacht haben. Außerdem kann man von den meisten Völkern nicht erwarten, dass sie von selbst das Schöne finden sollen. Es ist ein großer Unterschied, das Schöne finden und das dargestellte Schöne schön finden. Nur sehr wenigen, besonders glücklich begabten Individuen und Völkern ist es gegeben, das Schöne a priori zu finden und sofort darzustellen. Aber dafür sprechen alle Tatsachen, dass jedes Volk, nachdem es erst das Schöne erblickt, verstehen und unbefangen beurteilen gelernt hat, ihm auch den Vorzug vor dem Hässlichen gibt; vorausgesetzt natürlich, dass letzteres nicht aus Rücksichten anderer Art ein besonderes Uebergewicht erhält. Man denke hierbei nur an unser eigenes Volk; sicherlich urteilt die bei weitem größere Menge selbst der Gebildeten keineswegs immer nach ästhetischen Gesichtspunkten, selbst bei Kunstwerken, wo nur ein solcher Maßstab als gültig anerkannt wird.

Zur innern Freiheit haben wir diese Erörterungen darum gerechnet, weil das Handeln nach ästhetischen Rücksichten immer auf das Streben nach innerer Harmonie deutet, nämlich auf das Bemühen, sich und seine Umgebung so zu ordnen, dass man selbst sein Wohlgefallen daran haben kann, also das Handeln nach Maßgabe seiner besten Einsicht einzurichten.

Ebendahin glauben wir auch die Reinlichkeit rechnen zu müssen. Im Ganzen ist die Reinlichkeit nach unsern

Begriffen bei den Naturvölkern sehr selten. Ekel kennen die meisten nicht und urteilen in Bezug auf das sinnlich Angenehme, namentlich was den Geruch und Geschmack betrifft, ganz anders als wir. Auch das häufige Baden, wo Flüsse und die See dazu einladen, geschieht meist nicht aus Reinlichkeit, denn man wäscht den Schmutz nicht ab, sucht ihn wohl gar zu erhalten oder bald wieder herzustellen. Hier ist es nur das Gefühl des sinnlich Angenehmen, was das Bad suchen lässt. Indessen fehlt es doch auch keineswegs an Beispielen großer Reinlichkeit selbst unter den Naturvölkern. Die Neger von Akra, die Krus, die höhern Stände der Aschantis, die Mandingo u. a. waschen sich vor und nach dem Essen die Hände und beobachten überhaupt die größte Reinlichkeit beim Kochen, Essen und hinsichtlich ihrer ganzen Person; verstehen sie doch sogar, sich eine Art Seife zu bereiten. Selbst von den Völkern des hohen Nordens, wo Unreinlichkeit gewissermaßen durch das Klima bedingt ist, wird einigen Reinlichkeit nachgerühmt*). Und wie peinlich wird es mit der Reinlichkeit unter den Völkern genommen, wo sie einen Bestandteil der religiösen Vorschriften ausmacht! Wie oft ist es vorgekommen, dass man lieber verhungert ist, als dass man sich hätte entschließen können, unreine, verbotene Speisen zu genießen und so unrein oder kastenlos zu werden! Mögen immerhin einige Bestimmungen derselben nicht nach unserem Geschmacke sein, wie die Anwendung von Kuhharn und Kuhkot bei den Indiern und Persern, im allgemeinen müssen wir gestehen, dass unsere öffentliche Gesundheitspflege in vielen Stücken erst nach einem Ziele strebt, welches dort bereits erreicht war.

Gewisse unmittelbare Urteile liegen wohl auch der Schamhaftigkeit zu Grunde. Sie selbst ist keineswegs allen Völkern eigen und wo sie sich findet, bezieht sie sich bald auf die Füße, das Gesicht, das Hinterhaupt, den Nabel und andere Glieder, am meisten allerdings auf die Genitalien. Indess ist doch große Vorsicht nötig im Absprechen des

---

*) Waitz II, 85, 86, 96; III, 343.

Schamgefühls, wenn man bedenkt, dass ein so verwilderter Stamm wie die Botokuden Südamerikas, die sonst aller Schamhaftigkeit bar scheinen, doch ein besonderes Wort für Schamröte besitzen *).

Gerland sucht das Schamgefühl bei den Südseeinsulanern aus religiösen Vorstellungen abzuleiten, indem der Phallus oder nur ein Teil desselben gewissermaßen als Stellvertreter des Schöpfers verehrt und wie der Schöpfer selbst den Augen der Menschen entzogen werden müsse. Doch wenn auch diese Erklärung dort zutreffen sollte, so passt sie doch nicht auf die andern Glieder, welche anderwärts Gegenstand der Schamhaftigkeit sind. Lazarus denkt hierbei an gewisse unmittelbare Gefühle. »Der Mensch der Urzeit nimmt war, dass er nackt sei; diese Warnehmung ist von einem Gefühle der Misbilligung begleitet, welches wir heute als Schamgefühl bezeichnen; für ihn selbst kommt dies Gefühl zu gar keiner mittelbaren Erkenntnis, er weiß nicht, wie wir heute von unsern Gefühlen wissen, von den seinigen; aber sein Gefühl reflectirt unmittelbar in der Handlung, dass er sich bedeckt **).« Jedenfalls sind den rein ästhetischen sehr nahe verwante Gefühle mit im Spiele, wo sich unter dem Eindruck sehr verschiedener Umstände und oft vielleicht sehr zufälliger Associationen das Schamgefühl ausbildet. Aber wie es ursprünglich auch entstanden sein mag, sind einmal derartige Urteile vorhanden, so ist es auch ein Act der innern Freiheit, sich nach diesen zu richten, also die betreffenden Glieder zu bedecken. Der Mensch fürchtet, von andern so aufgefasst zu werden, ihnen so zu erscheinen, wie er von ihnen nicht möchte aufgefasst werden; er würde Misfallen an sich selbst haben, wenn er sich nach gewissen Beziehungen andern darstellen sollte.

Damit hängt die Keuschheit zusammen. Wollte man diese lediglich aus der Klugheit ableiten, so hätte man den Uebergang vielleicht so zu denken: die zur Erhaltung des

---

*) Peschel a. a. O. 152.

**) Lazarus: Ueber den Ursprung der Sitten 1867, S. 16.

Ganzen so nötige Tapferkeit und Ausdauer jedes Einzelnen wird gefördert durch Strenge gegen sich selbst, freiwillige Qualen oder Enthaltung von sonst Erlaubtem. Alles, was abhärtet, enthaltsam macht, Selbstbeherschung lehrt, ist zugleich eine Schule der Tapferkeit. Der Staat hat also in seinem eigenen Interesse Ursache, seinen Bürgern Enthaltsamkeit und dergleichen zur Pflicht zu machen. Aber wer sieht nicht, wie gezwungen eine solche Erklärung der Keuschheit ist, zumal bei Naturvölkern, wo sie doch auch keineswegs ganz selten ist. Außerdem wäre es zu verwundern, dass die Staaten auf der Höhe der Cultur und der Staatsweisheit, wie z. B. die Griechen, Römer, Perser u. a. gerade das ohne Einschränkung sollten gestattet haben, was doch so sehr gegen das allgemeine Staatsinteresse verstieß, und wie gerade eine frühere geringere Staatsweisheit hierin strenger, also auch klüger verfahren wäre.

Man wird es hier wohl, wenn auch nicht geradezu mit unmittelbar ästhetischen Gefühlen, doch mit weit näher liegenden Reflexionen zu tun haben, die bald unter dieser bald unter einer andern Form Unkeuschheit verurteilten. So werden häufig die Kamschadalen angeführt als solche, welche sich ohne die geringsten Gewissensbisse, ohne jegliches Gefühl des Unrechts den ärgsten Unzuchtssünden und unnatürlichen Lastern hingeben. Und doch haben wir Anzeichen, dass dergleichen nicht ganz ohne Verurteilung geübt wird oder wurde. Klemm teilt eine Reihe von Schimpfnamen der Kamschadalen mit, die uns allerdings einen Blick tun lassen in das überaus unzüchtige Leben dieses Volkes*). Aber das sind doch S c h i m p f n a m e n; also ein solches lasterhaftes Leben bringt Schimpf, wird verurteilt oder wurde verurteilt, als jene Schimpfnamen in Gebrauch kamen. Und die Völker des hohen Nordens scheinen besonders empfänglich gegen Schimpfnamen zu sein, wenigstens wird von den Grönländern berichtet, dass sich unter ihnen der Beleidiger und der Beleidigte zu einer Art von öffentlichem Tournier einfinden, bei

*) Klemm a. a. O. II, 297.

welchem der als Sieger gilt, welcher den andern nach dem Urteil der Zuhörer am meisten ausgeschimpft hat*).

Ebenso lässt sich in dem wollüstigen Babylon, wo der Melittadienst sonst alles Schamgefühl erstickte, noch eine Reaction des ursprünglichen Gefühls für Keuschheit erkennen, welches sich gegen die zur Pflicht gemachte Unsitte sträubte, die auch ein Herodot als *αἴσχιστος τῶν νόμων* bezeichnet. Er berichtet, wie die vornehmen Mädchen in verhängten Kutschen zu dem berüchtigten Hain fuhren**).

Außerdem deutet noch auf den Wert, welcher auf Keuschheit gelegt wurde, die zwar keineswegs allgemeine, aber doch weit verbreitete Hochhaltung der Jungfräulichkeit hin. Wir finden sie bei den Priestern Aegyptens, Indiens, bei den Essenern Judäas, in den Klöstern der Tartarei und in den Geschichten von wundertätigen Jungfrauen, welche so zahlreich in den Mythologien Asiens vorkommen. Desgleichen wurden in dem sittlich so gesunkenen Griechenland und Rom doch die Artemis, Athene, die Vestalinnen gerade um ihrer Jungfräulichkeit wegen so hoch gepriesen und gehalten***). Es mag noch erwähnt werden, dass in den Veden, in den alten Gesetzbüchern der Indier, Perser, Aegypter u. a. neben der Trägheit und Gefräßigkeit die Unkeuschheit als grobes Laster gebrandmarkt wird; wie es auch schon öfter aufgefallen ist, dass unter den zahlreichen Abbildungen auf den ägyptischen Denkmälern, auf denen sonst alle Vorkommnisse des Lebens abgebildet sind, keine einzige obscöner Art gefunden wird; und dass fast ganz Amerika frei ist vom Phallusdienst †).

In allen den genannten Beziehungen ist die Idee der innern Freiheit wirksam, sofern der Wille sich richtet oder richten soll nach Urteilen, welche nicht Ausdruck des Gefühls des sinnlich Angenehmen oder des Interesses sind, sondern

*) Klemm II, 217.

**) Herodot I, 199.

***) Lecky a. a. O. I, 93 ff.

†) Wiewohl die altamerikanischen Völker sehr raffinirt in Geschlechtssünden waren, s. Peschel a. a. O. 138.

sich auf eine gewisse unmittelbare Weise geltend machen, oft sogar im Gegensatz zu den Gefühlen des Angenehmen und der Lust, und also einen gewissen Zwang auflegen.

Es ist hier die innere Freiheit im weitern Sinne genommen, da viele der genannten Urteile nicht unmittelbar sittlicher, sondern allgemein ästhetischer Natur sind. Die innere Freiheit im engern Sinne besteht in der Uebereinstimmung des Willens mit den Weisungen der sittlichen Ideen. In dieser Beziehung kommt nun der Naturmensch weit leichter zur innern Freiheit oder zur Einheit mit sich selbst als der Mensch der höhern Culturstufen. Je geringer die Anzahl der Vorstellungen ist, und je gleichförmiger deren Ablauf und Wiederkehr, um so leichter stellt sich unter ihnen ein Gleichgewicht ein. Im Naturzustande ist nun das Leben noch einfacher; der Ansprüche, welche es an den einzelnen stellt, sind weniger; die wenigen Bedürfnisse leichter befriedigt; der Kreis der Pflichten enger; diese völlig unzweideutig; und bei den meisten gleicher Natur, sodass der einzelne schon von der Menge mit fortgerissen wird; darum sind auch der Versuchungen, die jemanden zu einem Handeln wider seine Ueberzeugung bestimmen könnten, weniger. Aus diesen Gründen kommt es im Innern des Naturmenschen weit seltener zu Conflicten. Ganz freilich fehlt es daran nicht, wie das weitverbreitete Institut der Beichte, der Buße und des Opferns beweist. Aber damit ist auch zugleich ein Mittel gegeben, wie solche Conflicte wieder ausgeglichen werden und die innere Einheit und Freiheit wieder hergestellt wird*). Und in diesen Mitteln, über das Gefühl der Schuld hinauszukommen, liegt auch der Grund, dass Völker, bei denen in Folge eines sehr umständlichen Ritualgesetzes der Pflichten und also auch der Uebertretungen sehr viele sein mussten, dennoch gar bald wieder zur Zufriedenheit mit sich selbst gelangen. Ja gerade Nationen, welche eine verhältnismäßig sehr reine Moral besitzen, wie die Aegypter und Perser, sind voll der größten Selbstgerechtigkeit und des Selbstruhms, wie

*) S. diese Zeitschrift XI, S. 46 u. 71 u. 148.

ihre Inschriften auf Grabdenkmälern beweisen. Auf den Umstand, dass sich bei niedrigeren Culturstufen weit schneller die innere Einheit und das Wohlgefallen an sich selbst einstellt, deutet auch der Hochmut, nach welchem sich fast jedes Volk als das beste, und alle andern als Barbaren bezeichnet, und je niedriger ein Volk steht, desto mehr pflegt dies der Fall zu sein. Auf diese Zufriedenheit mit sich deutet es ferner, dass so viele der sogenannten Wilden, wenn sie auch auf irgend eine Weise das Leben der civilisirten Nationen kennen und schätzen gelernt haben, selbst wenn sie Jahre lang daran gewöhnt sind, dennoch gern und oft wieder gänzlich zur Uncultur zurückkehren*); darum malen sie sich auch die Seligkeit des Jenseits nur als eine Fortsetzung des hiesigen Zustandes aus.

Die Selbstzufriedenheit gründet sich vor allem auf den geringeren Maßstab der Sittlichkeit, nach welchem man sich und andere maß. Ich bin rein, ich bin rein, ich bin rein, ich bin rein, sagt der Tote im 125. Capitel des ägyptischen Totenbuches. Die Chinesen zumal halten es nicht für schwer, sittlich vollkommen zu werden und kennen sehr viele sündlose Menschen. Confucius sagte am Ende seines Lebens: als ich 15 Jahre alt war, war mein Sinn auf Kenntnisse gerichtet, im dreißigsten stand ich fest, im vierzigsten hatte ich keinen Zweifel mehr, im fünfzigsten kannte ich die Befehle des Himmels und im sechzigsten war mein Ohr ein williges Organ, um die Wahrheit zu vernehmen, im siebenzigsten konnte ich den Wünschen meines Herzens unbedingt folgen, ohne vom Pfade der Tugend abzuweichen, d. h. ich war sittlich vollkommen. Der Blick auf die Probleme der eigenen Brust, die Selbstkritik war selbst bei den alten Philosophen, die doch Selbsterkenntnis zur Aufgabe ihres Lebens machten, noch sehr wenig geschärft. »Kein Philosoph des Altertums bezweifelte jemals, dass ein guter Mensch ohne Befangenheit und sogar mit bestimmter Freude auf sein vergangenes Leben zurückblicken dürfe, und dass die dem Heldentode gezollte

---

*) Viele Beispiele s. bei Peschel a. a. O. 155.

Verehrung ein Vorgeschmack des späteren göttlichen Urteilsspruches sei. In dieser Zuversicht lag wohl der Grund des stillen Mutes, der vollständigen Gewissensruhe, die so augenfällig in den letzten Stunden des Sokrates und unzähliger anderer Weisen des Altertums hervortraten. Von Chilon, einem der sieben Weisen Griechenlands, wird erzählt, dass er am Ende seiner Laufbahn seine Schüler um sich versammelte und sich beglückwünschte, dass er in seinem langen Leben bloß einer einzigen Tat sich erinnern könne, die seine Sterbestunde trübte. Sie bestand darin, dass er bei einer großen Verlegenheit aus Liebe zu einem Freunde in einem geringen Grade gegen sein Rechtsgefühl handelte. (Aulus Gellius, Noctes I, 3.) Die Schriften Ciceros aus seinem Greisenalter beweisen zur Ueberfülle seine begeisterte Sehnsucht nach einem zukünftigen Dasein, welche von jedem Bedauern und jeder Furcht frei war. Seneca starb ruhig und vererbte seinen Freunden das wertvollste seiner Besitztümer, das Bild seines Lebens (Tacitus Annales XV, 62). Titus erklärte auf seinem Sterbebette, er könne sich bloß auf eine einzige Tat besinnen, die ihm zum Vorwurfe gereiche (Sueton. Titus 10). Nicht anders Antonius Pius und Julianus apostata*).

Jedenfalls war es für alle diese Philosophen ein Glück, dass ihnen eine geringere Erkenntnis der sittlichen Ideen, wie sie im Leben dargestellt werden sollen, und ihres eigenen Innern eigen waren; denn wie hätten sie sonst sollen zum Frieden kommen! Ihre Religion hätte ihnen schwerlich die Mittel dazu geboten.

Kamen nun innere Conflicte weniger vor, so haben wir doch Grund, anzunehmen, dass sie, wo sie sich einstellten, auch mit weit größerer Kraft auf ihre Abstellung drangen, als bei uns. Etwas an seiner Person verurteilen und dieses Verurteilte abstellen, also den Willen oder das Verhalten der bessern Einsicht gemäß einrichten, war gewissermaßen eins. Wo der Gedankenvorrat geringer ist, pflegt die Macht des einmal für gut und richtig Anerkannten größer zu sein, als

*) Lecky a. a. O. I, 188.

bei uns, wo sich auch der erkannten Wahrheit allerlei Zweifel und andere mögliche Gedanken zugesellen und unsere Entschlüsse als von der Gedanken Blässe angekränkelt erscheinen lassen. Weil das Urteil und Gefühl so unmittelbar in Handlung reflectirte, daher die Absonderlichkeiten der alten Philosophen, daher die Selbstmordmanie der Cyrenaiker, als sie erkannten, das Leben habe keinen Wert. Daher auch die Selbstpeinigungen der indischen Büßer. Noch Sokrates vermag sich nicht vorzustellen, wie jemand, der das Gute kennt, es nicht auch sofort tut. Solch innerer Widerspruch, ja solches Gefallen daran, wie bei Sallust, der den Stoicismus empfiehlt und selbst dem Epikureismus ergeben bleibt, oder wie bei den modernen Pessimisten, welche die Verneinung des Willens zum Leben als Ideal hinstellen, selbst aber den Willen zum Leben sehr stark bejahen — das kann bei einfacheren Verhältnissen schwerlich vorkommen. Wer das Richtige sieht und nicht tut, zeigt Mangel an Mut, sagt Confucius *).

Je größer nun naturgemäß die innere Selbstzufriedenheit der rückständigen Völker ist, umsomehr verdient es Anerkennung, wenn sie dennoch Sitten und Gesetze allmählich ändern, weil sie dieselben verurteilen lernen. So sind bei gar vielen Nationen nach und nach die Menschenopfer abgestellt, bei einigen wie bei den Indiern, Persern und Aegyptern schon in der vorhistorischen, bei den Griechen, Römern, Germanen und Slaven erst in ziemlich später Zeit. Ebenso verhält es sich mit der Wittwenverbrennung, dem Töten der Schiffbrüchigen, dem Aussetzen der Kinder und Alten.

Mitten unter den Gräueln des Kannibalismus hat das sittliche Gefühl seine Stimme erhoben, teils indem es sie zu entschuldigen suchte, teils indem es laut gegen dieselben Protest erhob. Auf den Fidschiinseln hatten sich schon vor der Ankunft der Europäer Volksparteien gebildet, die das von der Nobilität als alte Sitte geübte Menschenfressen als eine Unsitte bekämpften, und da und dort war dasselbe

*) M. Müller: Essays I, 270.

bereits unter der Regierung milder denkender Häuptlinge zeitweise abgeschafft gewesen. In Nordamerika, wo es zweifelsohne einst weit verbreitet war, hat man es nur auf wenige Stämme beschränkt gefunden, und auch von diesen wurde es öfters bloß noch heimlich geübt*).

Man hat sich ferner vergifteter Waffen schämen**) gelernt, und hat unmenschliche Strafen abgeschafft. Einige Häuptlinge der Indianer haben es sogar versucht, das Martern der Kriegsgefangenen abzustellen und bei einigen Stämmen nicht ohne Erfolg***). Sogar das Gewöhnen an Reinlichkeit und Ordnung ist hierher zu rechnen. Dies und vieles andere ist ein Beweis, wie die Mahnungen der Ideen, namentlich des Wohlwollens oder der Humanität sich immer erneuern und wie sie auch Gehör finden, also die Arbeit der innern Freiheit, das Streben sich mit seiner besten Einsicht in Einklang zu setzen, fortgeht.

Auf dieses Streben, auf den Willen, das Gute, wenn es erkannt ist, zu tun, rechneten auch die alten Gesetzgeber weit mehr, als die neuern. Wie außerordentlich viel religiöse Vorschriften gab es nicht in Indien, Persien, Aegypten, Israel und anderwärts, deren Ausübung oder Unterlassung gar nicht controlirt werden kann! Hier konnte die Erfüllung nur von dem eigenen guten Willen der Gläubigen, der Autorität des Gesetzgebers und der Scheu vor dem allsehenden Auge und der strafenden Hand der Gottheit gehofft werden. In Persien zumal wird, wenn auch nicht immer, aber doch zumeist, die rechte Gesinnung so sehr bei allem Tun zur Pflicht gemacht, dass gar häufig zur Abkürzung für: Gedanken, Worte und

*) Wundt: Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, Leipzig 1863, II, 130 f.

**) Odyssee I, 259.

***) Waitz III, 174. Hingegen ist zu bemerken, dass Engländer, Holländer und Franzosen zuweilen im Kampf mit den Indianern auch deren grausame Sitten des Scalpirens und des Marterns der Gefangenen angenommen haben. Ueberhaupt gibt es kaum eine Unsitte der Wilden, welche Europäer nicht auch hie und da ausgeübt hätten, z. B. auf der Südsee sogar das Menschenfressen.

Werke nur gesagt wird: die drei Worte; z. B. ich bin rein mit den drei Worten, d. h. in Gedanken, Worten und Werken.

Außerdem wird Ueberzeugungstreue von den Religionsstiftern meist schon durch ihr Beispiel eingeschärft. Jeder der einflussreichen Religionsstifter hat Versuchungen zu bestehen, in welchen an den Tag kommt, ob er unter allen Umständen seiner Ueberzeugung treu bleibt. Die Versuchung des Zarathustra wird im 19 Fargard des Vendidad im Zend-Avesta so erzählt: Der böse Geist, welcher die Bedeutung des Zarathustra sofort erkennt, hält ihm vor: verfluche das Gesetz des Ahura-mazda und du sollst erlangen das Glück, wie es erlangt hat Vadhaghna, der Herscher der Gegenden. Ihm antwortet Zarathustra: nicht verfluche ich das gute mazdayaçnische Gesetz, nicht wenn Gebeine, Seele und Lebensvermögen sich von einander trennen würden.

Buddha verlässt um seiner Grundsätze willen einen Tron, entsagt allen Annehmlichkeiten des Lebens und zieht als Bettler umher*). Den Mohammed suchten die Koreischiten in Mekka von dem Glauben an seine göttliche Berufung abzubringen, indem sie ihm der Reihe nach Herschaft, Geld, schöne Frauen u. a. boten. Aber umsonst.

Moses wollte nach Hebräer 11, 24. 25 nicht mehr ein Sohn der Tochter Pharao heißen und erwählte viel lieber, mit dem Volke Gottes Ungemach zu leiden, denn die zeitlichen Ergötzungen der Sünde und achtete die Schmach Christi für größeren Reichtum, denn alle Schätze Aegyptens, verließ Aegypten und achtete den Zorn des Königs nicht.

Von Jesus werden die Versuchungen im Anfang der drei ersten Evangelien erzählt.

Alle diese Berichte, selbst wenn ihnen gar nichts Tatsächliches zu Grunde läge, werden doch überliefert in der Absicht, die Ueberzeugungstreue, die innere Freiheit, die das einmal als gut und wahr Erkannte festhält, selbst wo es auf

*) Ueber die standhafte Zurückweisung aller Anerbietungen, welche buddhistische Pilger treu ihrem Glauben übten, s. M. Müller: Essays I, 232 ff.

das stärkste mit dem eigenen Interesse collidirt, zu rühmen, und Muster dieser Tugend zur Nachahmung aufzustellen. Und wir wissen, die Nachfolger darin haben in keiner der genannten Religionen gefehlt. (Schluss folgt.)

---

# Sprachliche Bezeichnung von Maß und Zahl in verschiedenen Sprachen.

Von Professor Pott.

Protagoras hatte so gar Unrecht nicht, wenn er den Menschen als »Maß der Dinge« bezeichnete. Natürlich soll das nur mit Einschränkung und unter bedeutendem Vorbehalte von uns behauptet sein, indem die Meinung nicht dahin gehen kann, damit zugleich dem maßlosen Subjectivismus alter Sophistik das Wort zu reden. Es geht unser jetziges Bemühen vielmehr hauptsächlich nur dahin, jenen an die Spitze gestellten Satz, wie außerdem sonst mannichfach in der Sprache, so namentlich in metrologischer und arithmetischer Hinsicht als zu Recht bestehend, an einigen Beispielen zu erweisen, deren, wer ihrer mehr begehrt, eine große Zahl anderer in meinem Buche: »Die quinäre und vigesimale Zählmethode 1847«, sowie in der Festgabe zu der Philologen-Versammlung in Halle 1872 vorfindet.

Geleugnet kann doch nicht werden, einmal: sehr viele Raum-Maße haben, als nach Gliedmaßen des menschlichen Körpers (daher Mhd. *lidemâz* hinten ausdrücklich mit dem im Latein als modus auftretenden *mâz* = Maß) bestimmt, hievon auch ihre Namen erhalten, und zweitens: alle Zählung läuft zuletzt auf die Zahl unserer Finger und Zehen hinaus, welche Wahrheit in den humoristischen Versen, die unter der Aufschrift »Zur neuen Ordnung« in einer Zeitung

zu lesen, der Hauptsache nach ihren richtigen Ausdruck gefunden hat. Sie heißen:

»Zehn Finger haben wir und auch Zehen.
So könnt ihr Abkömmlinge der Affen,
Schon an euch selber sehen,
Dass nach dem Decimalsystem ihr geschaffen.«

Uebertragungen von Gliedern auf Quantitäts-Verhältnisse bei Semitischen Völkern s. in Dieterich, Abhh. S. 236 ff.

Und wie steht es um die Gewichts-Bestimmungen? Bei ein wenig Nachdenken kann sich jeder die Antwort hierauf selber sagen. Man musste sie sammt den Namen, ebenso wie begreiflicher Weise die Hohlmaße, von anderswoher entnehmen. Kommt es nicht auf allzu große Genauigkeit an, da genügen die verschiedenen Durchschnitts-Längenmaße, kleinere und größere, welche der erwachsene Mensch an seinem, jedes Einzelnen und Aller, Leibe sichtbar und jeden Augenblick anwendbar überallhin mit sich trägt; und zwar, da die Abschnitte durch die Natur selbst gegeben sind, ohne dass es einer, selbstverständlich für den geforderten Zweck zu teuer erkauften Entäußerung der einzelnen Glieder bedurfte. Wie aber ließe sich das Abwägen letzterer, welches überdies gar sehr auf und ab schwankte, ohne eine Abtrennung vom Gesammtkörper bewerkstelligen, und, selbst eine solche Vereinzelung der Glieder vorausgesetzt, ihr jeweiliges Gewicht ohne vermittelnde Dazwischenkunft einer Wage oder doch mindestens eines zum Vergleiche der Schwere dienenden Gegenstandes auch nur annäherungsweise bestimmen? Da wird also z. B. in den Excerpten über Maße (in Lachmanns Ausgabe der Gromatici T. I. p. 371 ff.) angegeben: der kleinste Teil der Gewichte sei der *calculus.* Dazu verwendete man also wohl ursprünglich ein kleines Steinchen von bestimmter Größe, wie ja auch dergleichen beim Rechnen eine große Rolle spielten. Natürlich also eins von unendlich geringerer Schwere als ähnlich benannt, ein Stein Flachs oder Englisch, 14 Pfund betragend, *a stone of wool.* Der *calculus,* heißt es weiter, besteht aus zwei Körnern *(grana)* der Kichererbse, und bei Einigen aus einer *siliqua pensante* (Schote von

Gewicht?), welche dreien Gerstenkörnern (auch *grana*) an Schwere gleichkomme. Zwei *calculi* machen einen *ceratim,* und letzteres doppelt gebe einen *obolus,* wogegen wieder 2 *oboli* einen *scripulus.* Die *dragma* aber besteht aus 3 *scripuli.*

Hieraus ergibt sich also schon eine ziemliche Anzahl, wenn auch nicht der Sache, doch der Benennung nach gleichwertiger Gewichte, welche bei uns bis in die jüngsten Zeiten in Gebrauch gewesen. Freilich muss ich hier einen Ausspruch über völlige Unbrauchbarkeit menschlicher Gliedmaßen zu Gewichtsbestimmungen gerade bei der Drachme wenigstens in gewisser Hinsicht einschränkungsweise wieder zurücknehmen. Die *δραχμή* nämlich als Gewicht (übrigens gab es ja auch eine so benannte Münze) bezeichnet ursprünglich »Griff«, d. h. so viel als man mit den Fingern fassen kann. Mithin wie französisch *prise,* das ja gleichfalls, z. B. von Blumensamen eine zum Verkauf gestellte Prise, nicht viel anders gebraucht vorkommt. Gleicherweise, nur für eine größere Masse und nicht gerade dem Gewichte nach, wurden auch die gleichstämmigen Wörter *δράξ* und *δράγμα,* nämlich für Handvoll, *pugillus* (Faustvoll, wie auch sein Primitiv *pugnus* als Maß) gebraucht. Nur dass *δράγμα,* wie das lateinische gleich unserem einheimischen »Handvoll« *ab implendo manum* benannte *manipulus,* im Besonderen so viel abgeschnittenen Getreides bezeichnet als der Garbenbinder mit der Linken zusammenfasst, um es in ein Bündel zusammenzuknüpfen. Wenn nun aber die Manipeln als Kriegerabteilungen bei den Römern zu 100 oder später zu 200 Mann von den Aehrenbündeln den Namen trugen, so hat man das Vergleichsdritte unstreitig in der Verbundenheit einer bestimmten, aus vielen Einzelnen bestehenden Menge zur Einheit hier wie dort zu suchen. Uebrigens mochte man bei der Benennung auch nebenbei, wenn schon nur leichthin, an *manus* als der in der Hand sich offenbarenden Kraft wegen Ausdruck für Mannschaft und Heeresmacht denken. Sonderbarer kommt unser etwaiges »Handvoll Leute« u. dgl. heraus. Augenscheinlich ist es in verringerndem und deshalb übertreibendem Sinne gemeint. Nicht unähnlich, wie Bürger von

einem »rauhen faustanfüllenden Steine« spricht, sind die *manuales lapides* zu verstehen, oder die *χερμάδια*, nämlich faustgroße, in ältester Zeit als Wurfwaffe gebrauchte Steine, in deren Namen, sträubte sich nicht das gleichbedeutende *χέρματα* dawider, neben *χείρ*, der Hand, noch ein mit *μέδιμνος*, *modius*, Metze, gleichstämmiges »Maß« zu vermuten man sich fast entschließen könnte. Hieß doch im Ahd. *zwei elne meze* s. v. a. *bicubitum*. Auch soll die große Birnenart der Römer, *volema pira*, aller Wahrscheinlichkeit nach nichts anderes sagen wollen: als die Höhlung der Hand, *vola*, ausfüllend, faustdick. Ferner ist *ἀγκαλίς* ein Armvoll von dem, der Krümmung wegen *ἀγκάλη* so geheißenen Ellenbogen oder Arm hergeleitet. Im Sanskrit ist *anka*, Biegung zwischen Arm und Hüfte, Seite; auch Haken. Vgl. Enkel (Knöchel am Fuße), Ahd. *anchal*, aber Mhd. *anka* Gelenk am Fuß; Genick. *Eninkel* als Großsohn, *petit-fils*, dagegen hängt mit *ano*, *G. anen*, Großvater, aller Wahrscheinlichkeit nach zusammen, vielleicht jedoch so, dass in den beiden Schlusssylben, wo nicht ein Deminutiv von *encho*, Knecht, Enke, dann wirklich Enkel *(talus)* enthalten ist. Das heißt in Gemäßheit mit altdeutscher Sitte, Verwantschaftsgrade nach den Körpergliedern abzumessen. Ober-, Unterbein und Fuß vom Knöchel abwärts ergäben dann das Verhältnis von Großvater, Sohn, Enkel. — Tracht Holz u. dgl. m.

Sehen wir uns jetzt aber auch nach den übrigen, in obigem Citat enthaltenen Wörtern für Gewicht um. Der Gran kann uns schon nicht mehr seinem Ursprunge nach zweifelhaft sein. Im Französischen wird in der Messkunst *grain*, auch *grain d'orge* für Breite eines Gerstenkorns, den 10. oder 12. Teil eines Zolles gebraucht, als Apotheker-Gewicht aber für den zwanzigsten Teil eines Scrupels; und *grano* ist im Neapolitanischen auch eine kleine Münzsorte.

*Scrupulus* besagt als Verkleinerungsform von *scrupus* (rauher Fels; vgl. schroff, Schrofen) zuvörderst einen Stein, welcher als zwischen den *calculi* gefundener *galactites* beschrieben wird und eigengeartet sein muss. Dann aber wird das Wort bildlich verwendet, um damit den 24. Teil 1) einer

Unze (*uncia,* aus *unus, unicus,* als ein Zwölftel eines Ganzen) an Gewicht, oder 2) einer solchen, als Acker, mithin sehr abweichend von dem ursprünglichen Sinne in Folge von Uebertragung auf ein anderes Gebiet, und, dann wieder von der Zeit: eine Stunde zu bezeichnen. — Zu der Schreibung mit *i: scripulum,* ja *scriptulum* u. s. w. mag falsches Hinschielen nach *gramma,* Gewicht von 2 Obolen, als gehöre es zu *scribo,* den Anlass gegeben haben. — In Betreff des Lotes, schon Mhd. *lôt* als Gewicht, bin ich kaum in Zweifel, es finde in Engl. *lead,* Blei, aber auch Bleilot, seine Aufklärung. Vgl. nicht nur löten, sondern auch Gaelisch *luaidhe* Senkblei; jede Art von Bleikugel, sowie bei den Letten *lohde* Kugel und Senkblei. Holl. *loods,* Lootse von *lood.* — Zuletzt noch gewinnen wir aus der vorerwähnten Stelle das Karat. *Κεράτιον*, Hörnchen, wird auch von der hornförmig gebogenen Frucht des aus diesem Grunde *κερατέα* geheißenen Johannisbrotbaumes gesagt; und daher rührt nun der Italienische Name des Gewichts *carato,* wie aus Dietz' Etym. WB., und *DC.* unter *Κεράτιον*, *siliqua,* welches letzteren ja auch oben Erwähnung geschah, des Näheren ersichtlich. Nicht zu verwundern aber ist und, da es sich hiebei zumeist um Gold und Edelsteine handelt, leicht erklärlich, warum der Italiener *carattare* für auf das allergenaueste wägen gebraucht.

Von demselben Autor in den Gromatici werden ferner 5 Gerstenkörner, der Quere nach gelegt, je einem der drei mittleren Finger, deren 7 aber dem Daumen, *pollex* (Franz. *pouce,* Zoll), also natürlich der Breite nach, gleichgestellt, und hat er für die Finger mit Ausschluss des Daumens die Bezeichnung *palmus,* wie Handbreite, ein Pferd so und so viel Hand hoch u. s. w. Damit kann aber nur *palmus minor,* d. h. 4 Querfinger oder 4 Zoll, gemeint sein. Folglich das Nämliche, wie die *δακτυλοδόχμη*, sonst *παλαιστή* und *δῶρον*. *Palmus,* doch wohl zu *palma,* Ahd. *folma,* die flache Hand, die entsprechende männliche Form. Ich weiß nicht, um es dadurch (vergl. *animus: anima*) kräftiger erscheinen zu lassen, weil es die Spanne zu 12 Zoll (oder nicht etwa eigentlich die ganze Hand von ihrem Gelenke an der Länge nach bis

zur Spitze des Mittelfingers?) bezeichnet, wie noch im Italienischen *palmo,* wogegen ich das gleiche Wort bei den Spaniern freilich, als ein Sechstel der Elle ausmachend angegeben finde. Gegen die von römischen Schriftstellern ausgeheckte Etymologie, *δῶρον* als Längenmaß, welchem wir schon in der Ilias, in dem Compositum *ἑκκαιδεκάδωρος,* sechszehn Handbreiten lang, begegnen, und von 2 Palmen breiten Ziegeln zufolge Plinius *didoron* bei den Galliern, heiße um deswillen so, weil die Geschenke, *δῶρα,* mit der Hand übergeben würden, müsste ich mich nach meinem sprachlichen Gewissen etwas stark ungläubig verhalten. Gleichwohl wäre vielleicht, wenn schon in anderer Art, eine Vermittelung von *δῶρον* in seiner Doppel-Bedeutung nicht ausgeschlossen. Wie nämlich, wenn es einmal das Geschenkte im Passiv, andere Male das gebende Werkzeug, d. h. die Hand, vorstellte? Hiefür sprächen nicht nur Namen, wie z. B. Albanesisch *dorre,* Hand, Lettisch *duhre,* Faust, sondern auch, wennschon dies bloß dem Sinne gemäß, Koptisch *taat,* die Hand, was füglich nur von *taa,* geben, übergeben, herrühren kann. Bei *δοχμή* ist nicht recht klar, soll es die durch Ausspreizen von Daumen und Kleinfinger entstehende Spanne bezeichnen, oder vielmehr, mit anderer Betonung, zu *δόχμιος, δοχμός,* quer, gebracht, die Querhand.

Holen wir jetzt noch einige andere, dem menschlichen Leibe abgesehene Bezeichnungen von Längenmaßen nach. Zuerst auch wieder solche, welche sich auf die oberen Extremitäten beziehen. Zunächst kommt der Zoll, vertreten durch den *digitus transversus* oder, wenn man nicht den kleinen Zoll meint, Daumensbreite, Lat. *digitus pollex,* Holländisch *duim.* Darauf folgt die Hand in verschiedener Richtung, die Spanne, *σπιθαμή,* nicht zu vergessen. So viel man mit dem Daumen und dem Zeiger erspannen kann, hieß bei den Griechen *λιχάς,* gleichsam Leckerei, weil man den Zeigefinger *λιχανός,* Lecker, nannte, wie auch z. B. der Altmärker *pött'kenlick'r,* Topflecker, für diesen sagt. Die Bildung entspräche etwa der von Dekade u. dgl. — *Πυγμαῖος* ist ein Fuß lang, hoch oder dick. Daher nun der Name der

zwerghaften Pygmäen, mit denen nicht grundlos die Däumlinge, kleine behende und verschmitzte Kobolde der Deutschen Sage, zusammengestellt worden, was sich mit den, ob zwar mythischen Priestern der Kybele, *Δάκτυλοι Ἰδαῖοι,* auf Kreta nicht mit gleicher Sicherheit möchte behaupten lassen. Verweilen wir hierbei einige Augenblicke. Cicero's Sclaven *Pollex* ward, wie dem *Tom Pouce,* sein Name auch wohl wegen kleiner und untergesetzter Gestalt (vgl. *allex viri*) zu Teil und bei Familiennamen, wie Finger, Hand, Fust und Faust, Fuß, Haupt, dürfen wir gleichfalls nicht ohne Grund voraussetzen, man heftete sie ihren ersten Trägern irgendwelcher an den genannten Gliedern bemerkenswerten Eigenschaften halber an, wie deutlicher z. B. aus *C. Volcatius Sedigitus, Capito, Naso;* Dollfuß, d. i. Klumpfuß, Breithaupt erhellet. In dem inhaltsreichen Artikel »Daumen« des Grimm'schen Wörterbuches wird sinnvoll bemerkt: Die Finger sind die lebendigsten Glieder des menschlichen Leibes, die geschicktesten und tätigsten. Kein Wunder, dass das Altertum, das ohnehin Kräfte als Personen darzustellen liebt, die Finger als kleine alpartige Geister betrachtete. In der Bretagne sagt man, wer nicht faul sei, habe zu aller Zeit zehn Zwerge zum Dienst, die für ihn arbeiten, und meint damit die Finger. Niederdeutsch: *de vinger naest den duim,* der »Herzensfreund«, — wie im Englischen *to be hand and glove,* wie Hand und Handschuh sein, von eng Befreundeten gesagt wird. U. s. M. Will man sich darüber wundern, wenn im Sanskrit nicht nur die zehn Finger, sondern desgleichen andere zusammengehörige und weiblich benannte Sachen »Schwestern, *svasârah*« heißen? So also auch die fünf Jahreszeiten, die dreißig Tage, Morgen und Nacht, und, da sich die Inder die Flüsse (also anders als die Römer) weiblich vorstellten, die Gewässer. Dem Ausdrucke »Mutter der Hand« als Benennung des Daumens begegnet man nicht selten in den Sprachen, z. B. im Malayischen, während im Gegensatz damit das Annamitische *ngón út,* der jüngste Finger, den kleinen meint. Aus schwerlich weit abliegendem Grunde heißt in der Sprache Süd-Australiens, wie wir aus

Teichelmann's Vocabular erfahren, mit *marra,* Finger; Hand, zusammengesetzt, der Daumen *marraangki,* weiblicher Finger (*nganki,* dem *ng* abhanden gekommen), aber, wohl als gleichsam »Ehemann« davon, der Zeigefinger *marra-yerli,* der männliche, während dann die übrigen Finger als ihre Familie betrachtet werden. Das erscheint um so glaubhafter, als *marra-wodli,* dem Wortsinne nach: Finger-Hütte oder -Haus, die Handfläche oder den Anfang der Phalangen bezeichnet. Die Finger wohnen in der Hand einträchtig wie eine Familie zusammen. Mit demselben Worte, das beiläufig zu erwähnen, verbunden lautet, nach demselben Gewährsmanne, bei den Australiern der Name der Milchstraße *wodli-parri,* Hütten-Fluss, indem sie sich die dunkeln, *Yurakauwe* (Yura-Wasser) benannten Flecke in ihr als große Teiche vorstellen, welche von dem Wasser-Ungeheuer Yura bewohnt würden. Hiermit steht wenigstens nicht in Widerspruch, wenn Gerstäcker uns erzählt: »Die Milchstraße, sagen sie, ist eine Reihe von Hütten (etwa den Himmelsfluss entlang?), unter denen sie Aschenhaufen und aufsteigenden Rauch deutlich unterscheiden wollen«. Wenn man den Daumen einerseits mit Rücksicht auf seine angeschwollenere Form mag mit einer Schwangeren in Vergleich stellen, so kann doch auch hinwiederum seine Bezeichnung als Mann, so z. B. im Persischen *angusht-i-nar,* Finger, der Mann (kaum aber als Ehemann) nicht im Geringsten auffallen. Ist der Daumen doch entschieden der stärkste unter seinen Brüdern, wie wir Deutsche vergleichsweise sagen müssten. Sonst haben auch den Althochdeutschen *lancmar* (Mittelfinger), noch jetzt in Friesland *lângmôr,* neben *lângmon,* mit dem Ausgange vieler Eigennamen, wie Dietmar, Volkmar, Germar, durch Umdeutung, die Kinder im märkischen Süderlande zu einem *langmann,* die Hamburger aber zu einer langen Marie, *lange Marje,* verdreht. Interessanter möchte sein, wenn wir im Odschi, einem Idiome Afrika's, eben den Mittelfinger als Fingerhäuptling, *ensatiahinne,* den Goldfinger aber entweder *hinneekirri,* eigentlich der hinter dem Häuptling, oder *ensatiasafohinne,* der Finger-Heerführer, benannt finden. Diesen hohen Häuptern aber schließt sich, als nicht

so vornehm, der Zeigefinger als *kyerrekyerrekwañ* (weisend weisend den Weg) an.

Doch, trotzdem dass wir uns ungern Erwähnung verschiedener anderer, zum Teil gar seltsamer Fingernamen versagen, weil es uns hier zunächst nur um den Nachweis von eigentümlicher Verpersönlichung der Finger ankam, jetzt wieder zurück zu unserem, eine Weile unterbrochenen Hauptgegenstande.

Bei den Spaniern steht *mano* Hand, für die Zahl von 34 kleinen Brötchen, welche das Viertel einer *Fanega* sind. Aber von Papier 25 Bogen, und von Seide ein Bündel zu 6 bis 8 Strähnen.

Die *πυγμή* wird, als die Weite von der Spitze des Ellenbogens bis zur zusammen geballten Faust bildend, zu 18 *δάκτυλοι* gerechnet, wogegen das auch für Elnbogen gebrauchte *πυγών*, oft mit *πῆχυς* verwechselt, um 2 Zoll länger angegeben wird. — So befinden wir uns nunmehr bei der Armeslänge, welche natürlich gar verschieden ausfällt, je nachdem man dabei den ganzen Arm ins Auge fasst oder sich mit dem Unterarm begnügt. Der *πῆχυς* oder die Weite von der Spitze des Ellenbogens bis zu der des Mittelfingers, also Elle, beträgt ursprünglich 24 *δάκτυλοι*. Sein Indisches Gegenbild *bâhu*, auch den Vorderarm bezeichnend, kommt in der Verbindung *bâhumâtra*, armeslang, mit *mâtra*, *μέτρον*, woher unser jetziges Meter, vor. Desgleichen in *bâhucâpa*, Faden, das Maß der ausgestreckten Arme, dessen zweites Glied, *câpa*, Bogen, ihm wohl um deswillen hinzutrat, weil beim Bogenschießen ein solches Auseinander der Arme vorkommt, wie ja auch der Zeigefinger bei den Angelsachsen den Namen *scytefinger* und bei den alten Friesen *skotfinger* führt, als der, womit man den Pfeil abdrückt, *unde sagittatur*, wie es in alten Gesetzen heißt. Auch im Zend *bâzustavanh*, armslang. Englisch *yard* bringt man zu Gerte. Es wäre aber auch Gaelisch *gairdean*, Arm, in etwaige Erwägung zu nehmen. Von Lateinisch *brachium* geht ital. *braccio*, Elle, aus, aber auch gewiss nicht minder der Name der Brasse, Frz. *brasse*, Span. *braza*, also beide weiblich, und vermutlich

aus dem Plural *brachia,* beide Arme, für Faden, Klafter, Ital. *brassata,* im *DC. brachiata,* auch *ala,* also eigentlich Flügel. *Orgyia, senum pedum mensura.* Ὄργυια, die Klafter, selbst ist vom Ausrecken und Ausstrecken *(ὀρέγειν)* der Hände und Arme benannt, sowie meines Bedünkens unser Deutsches Wort, vom Auseinander-Klaffen derselben. Schon Ahd. *clafdra (cubitus).* Dem griechischen Worte, welches wenigstens äußerlich im Schlusse einem Participium Perf. ähnelt, stammverwant ist Zend *erezu* m. (also wohl gemerkt, hinten auch mit *u*-Laut), Finger, was seiner Herkunft nach (aus Sanskrit *arj,* sich strecken = *ὀρέγω*) auch »der sich streckende« besagt. Daher *baêrezufrathanh,* zwei Finger breit. — Die *coudée* im Franz. hat natürlich vom Lat. *cubitum,* was ja nicht minder ein Maß vorstellt, den Namen. Kein Zweifel: die Elle selbst, Ahd. *elina,* Got. *aleina,* Mittellat. *alena* und daher, nicht nach dem Lat. *ulna* geformt, in den romanischen Sprachen Ital. *alna,* Span. *ana,* Franz. *aune,* habe Anfangs nicht jenes Maß, sondern, worauf unser Elnbogen, Engl. *elbow* schließen lassen, den Arm bedeutet. Ὠλένη, *ulna* (dies auch eine Klafter), bezeichnen für sich, ohne Zusatz den Elnbogen, wie desgleichen das Gaelische *uileann,* dem aber auch die abgeleitete Bedeutung »Winkel« zukommt. Mhd. *dûmelle,* das Maß vom Daumen bis zum Elnbogen. Kirchenslawisch, *lak't'* Elnbogen; Elle. Auch Sanskrit *aratni, ratni,* hat die doppelte Bedeutung: Elnbogen und das Maß vom Elnbogen bis zur Spitze des kleinen Fingers, so dass bei dem Maße eigentlich nur sein Anfangspunkt dem Wortsinne nach vorläge. Im Zend mit der Präposition *fra: frârâthni* als Name eines Längenmaßes, das Doppelte einer *vitaçti.* Nicht unmöglich, *aratni* hänge der Drehung wegen, mit *ara,* Radspeiche zusammen, wie schon bei Celsus die Elnbogenröhre *radius,* d. h. Speiche, heißt. Zumal auch dessen Schluss an *tan,* dehnen, spannen erinnert. Frz. *toise,* Klafter, sechsfüßige Messrute, kann nur Ital. *tesa,* Spannung, sein. — Ob *fadem* als Maß mit dem gleichnamigen Worte für Zwirn oder Bindfaden, wie im Grimm'schen Wörterbuch versucht wird, auf dem nämlichen Stamme — er denkt an *fahen,* mit den Armen

umfahen — gewachsen sei, vermag ich nicht mit Sicherheit zu unterschreiben. Die *patuli boves, quorum cornua diversa ac late pateant,* ließen dabei eher auf ausgespreizte Arme raten, wie ja *passus,* der Schritt, seinerseits sich aus *pandere* erklärt. Und selbst der Faden stellt sich vielleicht nicht uneben mit dem, von seiner Ausstreckung den Benennungsgrund hernehmenden Stricke, Lateinisch *tenus, τένος,* auch Strecke bis, in Vergleich. Wie immer, wir sind jetzt, will man nicht etwa noch »manneshoch, mannesdick« u. dergl. hinzunehmen, mit den vom Oberkörper entlehnten Maßen am Ziele. Schon bei der Spanne und ebenso bei der Klafter und dem Schritte bedurfte es einer besonderen Handlung, um einen, je nach den ausgespreizten Gliedern mehr oder minder großen Zwischenraum zu gewinnen. Die Benutzung einfach eines Gliedes in seinem gewöhnlichen Zustande genügte nicht mehr.

Holen wir jetzt noch einige, wie ich mir einbilde, nicht interesselose Maßbestimmungen aus dem Sanskrit nach. Die Inder besitzen drei Wörter verwanter Herkunft, welche sich den obigen Maßen anreihen, in einer Abfolge, worin die Verschiedenheit sowohl des Geschlechts als der sonstigen Bildung nicht auf Zufall und baarer Willkür zu beruhen scheint, sondern auf einem, glücklich das Passende heraustastenden Gefühle. So denn zuerst als Neutrum und gewissermaßen unterschiedlos *ánga* Glied, *membrum,* sei es des Körpers oder eines Ganzen, aber auch Körper, *corpus,* in seiner Gesammtheit, wie das Wort in beiderlei Sinn vom Compositum *avyangângî,* vollgliederigen Leibes, dargeboten wird. Weiter aber *anguri, anguli, angulî* Finger, Zehe, von weiblichem Charakter, weshalb die Inder sie als Jungfrauen, *agruvah,* oder schwesterlich verbunden sich vorstellen. Wenn *angula* nur in Compositen vorkommt, wie z. B. *daçângula,* zehn Finger lang, *pancângula* die Ricinuspflanze (fünf Finger lang) neben *pancânguri,* fünffingerig, aber *pancânga* fünfgliederig, fünfteilig: so würde es, obschon männlich, hiervon nicht eigentlich eine Ausnahme machen. Ich möchte zudem aber in der Bildung (etwa wie *pangu, pangula,* beides: lahm)

auf eine Verkleinerungsform raten, sodass ihr Verhalten zu *anga* ein ähnliches wäre, wie *articulus* zu *artus*. In dieser Vermutung aber wird man leicht durch *δάκτυλος* bestärkt, unweigerlich Deminutivum, wie das lateinische *digitulus*. Das lateinische Wort für Finger und Zehe, abgesehen von seinen Verwanten in anderen Sprachen, wäre man geneigt des Zeigens wegen (Lat. *index*, Sskr. *pradeçinî*, wenigstens vom Zeigefinger) an *δείκνυμι*, *ἀριδείκετος* u. s. w. anzuknüpfen. Allein sowohl *δάκτυλος* trotz Mangels von *ι* in den Formen *δέξω* u. s. w. bei Herodot als nicht minder Ahd. *zêha*, Angelsächsisch *tah*, *ta*, Engl. *toe*, Zehe widersetzen sich, der Unverträglichkeit des Wurzelvocals wegen, hartnäckig einem solchen Ansinnen. Sollte aber nicht vielleicht eine Vereinbarung mit der Zehnzahl angezeigt sein? Doch blieben auch alsdann der Schwierigkeiten nicht wenige. Das vordere *i* in *digitus* könnte, — denn ungern nur trennt man es von den beiden andern Wörtern, — durch Anähnlichung sich dem zweiten angepasst haben. Wollte man es aber in Gemeinschaft mit *δάκτυλος* etwa als Zehnling von *δέκατος*, trotz der Abweichung in *decimus* nach dem Muster anderer Ordnungszahlen *quintus*, *sextus*, fassen: so bliebe das Bedenken, man hätte doch unstreitig die abstracte Zehn eher nach den Fingern benannt, als umgekehrt letztere nach jener Zahl. Sollte man daher nicht lieber nach dem Muster der activ gebrauchten Wörter *δάκετον*, *ἑρπετόν* dem *δάκτυλος* als Hinnehmender, Fasser (wie Finger wahrscheinlich zu fangen) Herleitung von *δέχεσθαι*, Ionisch *δέκεσθαι*, Engl. *take*, zuschreiben dürfen? — Doch gleichviel. Uns bleibt noch als Drittes Sskr. *angusht'ha*, m. Daumen, große Zehe, Breite des Daumens = *angula* in Augenschein zu nehmen übrig. Seinem Ausgange nach, nur dass ihm das *i* z. B. in *yav-isht'ha* jüngste, abgeht, macht es völlig den Eindruck eines Superlativs, und da dies auch zu dem Begriffe des Daumens — ist er doch der gewaltigste: im Deutschen, wo nicht zu Lat. *tumeo*, von Sskr. *tu*, stark sein; *pollex* als *pollens*, Fries. *haldere*, Festhalter, unter seines Gleichen — vortrefflich passt, würde ich ungern den Gedanken aufgeben. Daraus, dass *angusht'ha*

Substantivum ist, wird sich, weil es ja so gut wie *anguli* ursprünglich hätte können adjectivisch (etwa beweglich, von *ang,* gehen) gebraucht sein, nicht leicht jemand Anstoß nehmen. Neben den längeren Grundformen des Positivs aber, finden sich im Sanskrit nicht selten weitaus kürzere, welche den Steigerungsstufen zum Grunde liegen. Darunter, als vielleicht für unseren Zweck am besten geeignetes Beispiel: *sthûla,* dick, groß, Superl. *stavisht'ha.* Vom *angula* gibt das Petersburger Wörterbueh an als Längenmaß = 8 Gerstenkörner. *Yava* ist ein altes Wort für Getreidearten, im Plur. Gerstenkörner, weshalb *javai,* auch Plur., im Lithauischen Getreide; in der Folge Gerste und daher Java nach Angabe des Clemens von Alexandria »Gersteninsel«, auch im Zend *yava,* vermutlich Gerste, und daraus, nach richtigen Lautgesetzen, Gr. *ζειά, ζεά.* Merkwürdig genug nun übrigens ist, dass, worüber wir uns schon, weiter zurück, klar geworden, es habe das Gerstenkorn, *κριθή,* nicht bloß als kleinstes Gewicht, Gran, gegolten, sei inzwischen auch zu Längenbestimmungen verwendet, dass dies als uralter Gebrauch von Europa aus bis nach Indien hineinreicht. Es wird nämlich *yava,* Gerstenkorn als Maß bald = 1/6, bald = 1/8 *angula* angegeben, dagegen als Gewicht = 6 oder 12 Senfkörner, oder = 1/2 *gunjâ,* dem Samen von *Abrus precatorius,* welcher, mithin wie Karat, als Juweliergewicht dient. Das *gunjâ* wird aber, auch als mit 2 Weizenkörnern, 4 Reiskörnern u. s. w. gleich angegeben, während 7 oder 8 *gunjâ* dem *mâshaka,* Böhnchen, genannten Gewichte entsprechen. — 12 *angula* machen 1 *vitasti* (Spanne) aus, und 24 *angula* 1 *hasta,* d. h. die Entfernung vom Elnbogen bis zur Spitze des Mittelfingers. *Hasta,* eigentlich Hand, als Längenmaß 18 Zoll ungefähr. *Vitasti* ist wohl seiner wahrscheinlichen Herkunft nach aus *vi* mit *tan,* dem sich etwa ein *s* wie in Desiderativen anheftete, soviel als Ausstreckung. — Der ganze Mensch ist in dem Sanskritausdrucke *tulâpurusha* (Waagemensch) vertreten, d. h. die Darbringung von Gold und Kostbarkeiten in einer dem Gewicht des Gebers entsprechenden Menge. — Den Indern abgeborgte Maße und Gewichte bei

den Barmanen (Schleiermacher *l'Influence* p. 299 fgd.), wie unsichtbare und sichtbare Stäubchen oder Atome; Rost eines Eisengriffels, Kopf einer Laus und die verschiedensten Körnerarten übergehe ich.

Nachdem wir somit eine ganze Reihe dem menschlichen Oberkörper abgeborgte Maßbestimmungen haben kennen lernen, wird es Zeit, uns auch nach derlei umzusehen, welche auf den unteren Extremitäten fußen.

Es begreift sich, wenn diesen, nach Vorwegnahme solcher von dort her, ein verhältnismäßig kleiner Rest verblieb, und zwar, wenn man etwa Ausdrücke, wie ein Baum von Beines Dicke, ausnimmt, nur dergleichen, welche sich auf die horizontale Richtung beziehen. Da haben wir eigentlich nur den Fuß, welcher dann freilich auch höhenwärts Verwendung findet, oder nach dessen Bekleidung, Schuh, sowie den Schritt. Als Begleiter der Negation im Französischen *ne-pas* (nicht einen Schritt), wie noch mehr verstärkt *ne-point,* nicht einen Punkt, gar (ganz, völlig) nichts, wie dergleichen Zusätze zur Verneinung, z. B. lat. *nihilum,* nicht ein Faden, *filum,* in Menge sonst. Nennen wir nur noch als auf den Menschen bezüglich: nicht einen Bissen Brot, dann aber auch positiv für wenig überhaupt mit Verkleinerungsform: ein bischen Geduld; bleib noch ein Bischen, Weilchen, mit gänzlichem Vergessen des ursprünglichen Sinnes. Ueber den Schritt hinaus muss man zu anderen, von außen entlehnten Mitteln mehr willkürlicher Art greifen, wie namentlich wegen Messrute oder -Stab, nicht nur unsere Rute, sondern von ähnlicher Bedeutung, Französisch *verge (virga), perche* aus *pertica; κερκίς, radius mathematicus, κανών* als Messwerkzeug, im Mittelalter *canna* (Rohr) in der Baukunst, wie *κάλαμος* u. s. w. vorkommen. Hieraus erklärt sich denn auch wohl in den *Mon. Boica : agri culti XII cubitos, quod vulgo holzellen vocatur,* sowie nicht minder der Name des Gaelischen Längenmaßes *làmh-choille A cubit.* Buchstäblich: Hand des Waldes bedeutend, was nicht Verwunderung erregen kann, indem ja nicht nur im Lat. *brachium,* sondern selbst Ital. *branca,* Klaue, von Baumzweigen in Gebrauch ist. — Diesen Aus-

drücken reiht sich in gewissem Betracht auch Kaliber an, welches Wort — vollkommen zuverlässig, obschon auf den ersten Blick befremdlicher Weise, auf das Griechische *κάλο-πόδιον, καλόπους,* Schusterleisten, aber seinem Etymon gemäß nicht mehr noch minder als »Holzfuß«, zurückgeht. Es entstammt nicht, wie man wohl gemeint hat, dem Arabischen *qâlab* Modell. Vielmehr ist dieses wie Persisch *kâlb* bloße Kürzung von *kâlbud Forma, Formula cujusve rei et corpus hominis vel animalis,* welches sowohl durch die Länge des *a* als durch *u,* falls nicht *o* zu sprechen, statt *o* im Griechischen als unweigerlich sich diesem selber abgeborgt verrät. Ja im Italienischen *calibro* u. s. w. mag sich *r* statt *d* unter Hinschielen nach *librare,* wägen, und *equilibrio,* Gleichgewicht, eingeschlichen haben. »Ueber einen Leisten schlagen«, ist ja auch bei uns eine übliche Redensart, welche mit der »von gleichem Kaliber« so ziemlich auf eins hinausläuft. Der von den Wandungen umschlossene Hohlraum des Geschützrohres, dessen »Seele«, ist aber in ähnlicher Weise maßgebend für die Ladung, wie der Leisten für die Fußbekleidung. Auch die Redeweise »von gleichem Schrot (im Mhd. Schnitt) und Korn« soll vermutlich auf die möglicher Weise verschiedene Größe der Hagelkörner (des Schrotes) und des Schießpulvers (grob- oder feinkörnig) hinzielen.

Da die Metrik selbst eine zu richtiger Versbildung nötige Maßlehre ist: wie könnte man sich darüber wundern, wenn auch sie einzelne ihrer Benennungen vom menschlichen Leibe entlehnt? Vor Allem dann der Versfuß, *πούς* (sonst als Längenmaß 16 Finger) sammt den Dipodien. Desgleichen Sskr. *pada m.* (von *pad,* gehen) u. A. Versglied, Versviertel, als *n.* Tritt, Schritt; Fußstapfe; ein bestimmtes Maß von 12 oder 15 Fingerbreiten, als Abteilung des vom Vorwärtsschreiten benannten *prakrama,* Schritt, auch als Maß. *Padakrama* heißt eine Reihe von Schritten, aber auch von Versvierteln, und *padapankti* eine Reihe von Fußtritten, allein nicht minder ein aus fünf *Pada,* zu je fünf Sylben bestehendes Metrum. So auch *pâda,* Fuß; Versteil. *Pâdavrttâu* die beiden constituirenden Elemente des Versviertels, Länge und Kürze.

Wie aber seiner einen Länge vor zwei Kürzen wegen im Vergleich mit den Phalangen der Daktylus seinen Namen »Finger« erhielt, so haben wir umgekehrt für den Anapäst im Sanskrit die Bezeichnung *hasta*, Hand, indem man dort vom Metakarpus den Weg nach den Fingerspitzen einschlug, letzterenfalls aber nach aufwärts hin die beiden vorderen Phalangen für nur einen Teil der Hand rechnend mit dieser zusammen zwei Kürzen und darauf die Länge erhielt.

Noch eine Art von Raumbestimmungen richten sich nicht nach Körperteilen, sondern — und natürlich vor Allem ist dies bei denen von größerer Entfernung der Fall — danach, wie weit hin, zumal eine, sich abschnittsweise vollziehende menschliche Tätigkeit, insbesondere auch innerhalb eines gegebenen Zeitraumes, reicht. Dahin gehört also die Stimm- und Gehörweite, wofür die Indische *kos'*, Sskr. *kroça*, d. h. Ruf, Schrei, ein glänzendes Beispiel liefert, zu welchem viele andere in dem Wurzel-Wb. Nr. 853 *kruç*, rufen, gesammelt worden. Ein *kroça* ist = 1000 *dan'd'a*, d. h. Stäbe, je einen zu einer *hasta*, s. vorhin, gerechnet, während *goruta*, Kuhgebrüll, 2 *kroça* abgibt. Da haben wir also gleichsam ein Vorbild von dem homerischen: *Ὅσον τε γέγωνε βοήσας*, was genauer wohl als die Vossische Uebersetzung, »soweit die Stimme, die rufende, schallt«, zu fassen ist: »soweit hin als der Rufer sich verständlich zu machen im Stande ist«, mit Hinblick nach *γιγνώσκειν*. — Die Mauren pflegen zu sagen: so weit entfernt, dass man noch eine Frauensperson von einer männlichen unterscheiden kann. Dabei ist natürlich Kurzsichtigkeit ausgeschlossen. Als altes Rechtssymbol: einen Hammerwurf weit, wie jetzt etwa ein Büchsenschuss u. dgl. Eine Stunde Weges, ein Morgen Landes bedürfen keiner Erklärung. Ebensowenig die Tagemärsche, wie im Sskr. *âçvîna*, der Weg, den ein Pferd im Tage zurücklegt. Auch verstehen wir unschwer, wenn ein Cooper'scher Indianer spricht: »bis zu einem Flusse 20 Sonnen (Tagereisen) sommerwärts«, so gut wie: »Ich weiß, dass ihrer so viele sind, als Finger an meinen zwei Händen«. — In Japan, berichtet Steger, bekommen die Pferde (statt der Hufeisen) große

Strohschuhe, in welche die Hufe der Tiere eingewickelt werden. Natürlich ist solch ein Rossschuh bald durchgetreten, so dass man genötigt ist, bei einem längeren Weg sich mit mehreren vorzusehen. Daher kommt auch die in Japan allgemeine Gewohnheit, Entfernungen nach »Pferdeschuhen« zu bestimmen. Für große Zahl z. B. Er hat so viel Schulden als Haare auf dem Kopfe. Wohl dann dem Kahlköpfigen. Oder bei Shakespeare: *Had I as many sons, as I have hairs.* Ja, die chinesischen Schriftcharaktere gelten sprüchwörtlich *aussi nombreux que les poils de la peau d'une vache.* —

In dem Clapperton'schen Tagebuche liest man: der König von Youriba habe gesagt, »wie viele Weiber und Kinder er besitze, wisse er nicht, aber das sei sicher, dass, wenn seine Weiber allein sich bei der Hand fassten, sie von hier (seiner Residenz Eyeo oder Katunga) bis Jannah reichen würden«. Wir haben nicht zu untersuchen, ob Se. schwarze Majestät ein wenig aufgeschnitten haben. Uns liegt nur daran, an diesem Exempel uns die Warnehmung zu verdeutlichen, wie an sich unliebsam dem Naturmenschen, ja nicht immer bloß diesem, ist, mit toten, weil den Sinnen unfassbaren Abstractionen, was ja offenbar die Zahlengrößen sind, sich zu befassen. Deshalb dann dient in unserem Falle ein bekanntes Raummaß dazu, eine große Anzahl gleichsam auf geometrischem Wege der sinnlichen Anschauung näher zu bringen. Das Umgekehrte von Bezeichnung des Raumes mittelst Zeitangabe, wie oben Stunde Wegs u. s. w. Es begreift sich übrigens, dass auch die Dichtung, der nackten mathematischen Größe abhold, sie durch allerhand Vergleiche zu verlebendigen strebt. Im gewöhnlichen Leben, dafern es nicht, wie doch schon im Handel und Verkehr, zu geschweigen der Technik und Wissenschaft, welche oft der erreichbar größten Haaresschärfe benötigt ist, auf die genaueste und einheitlich feste Maßbestimmtheit, vielmehr nur gewissermaßen auf eine Schätzung nach dem bloßen Augenmaß ankommt, genügen die, weil von der Natur entliehen und deshalb nichts weniger als willkürlich gewählten, wiewohl

gar sehr an sich von zu unbegrenzter Weite, oder in der Näherbestimmung nach Zeit und Ort wechselvoll, solcherlei Maßbestimmungen, wie wir deren eine nicht kleine Menge im Obigen haben kennen lernen. Die Neuzeit treibt aus begreiflichen Gründen immer mehr dem Gebrauche der Zahl entgegen, die, wenn auch in ihrer Abgezogenheit farblos und inhaltsleer, doch durch die unverrückbare Stelle, welche sie einnimmt, dem Irrtume engere Grenzen steckt, und dadurch, so zu sagen, mit der einen Hand wieder ersetzt, was die andere nahm. Beispielsweise werden jetzt unsere Häuser, und in den amerikanischen Städten sogar vielfach die Straßen, nach Nummern unterschieden. Vormals gaben die Hausmarken leichter erkenntliche, anschaulichere und dem Gedächtnisse zu Hülfe kommende Abzeichen her. Man unterschied die Häuser insgemein, wie noch jetzt die Wirtshäuser, unabhängig von den wechselnden Inhabern, gleichsam mit fester Firma (das bedeutet ja das Wort eigentlich), nach Wappenschildern: Bär, Löwe, Ross, Adler, Schwan, Krug, Kaiser, Herzog u. s. w. — oft die Quelle von bleibenden Familiennamen.

Es gibt nämlich auch viele Zeitbestimmungen, welche, zumal in der regelmäßigen Wiederkehr gewisser Naturerscheinungen (also Veränderungen in der Zeit) ihren oft recht sinnig schönen Ausdruck finden. Schon der »Augenblick« als *momentum temporis* (dies eig. Bewegung, von dem Ausschlag gebenden Teilchen) ist, so wenig wir uns dessen noch bewusst werden, eine gewiss gar treffende Bezeichnung, welche sich auf ein Tun des Menschen selbst bezieht und jedenfalls gemütlicher herauskommt, als etwa das trockene Secunde. Aehnlich: im Handumdrehen, aber Französisch *maintenant,* jetzt, eigentlich wo ich dies in der Hand halte. — Monate haben vom Monde mit seinem Wechsel in vielen Sprachen den Namen, wie *soles* dichterisch für Tage steht, und der Chinese Sonnén-Sohn für Tag sagt, indem ja die Tageshelle allerdings ein Erzeugnis der Sonne, gleichsam deren Kind ist. Ja Sanskrit *mâsa,* Mond, und *μήνη,* Monat, *mensis,* haben von *mâ,* messen, wie denn der Mond allerdings

ein Zeitmesser und der Monat ein von ihm Gemessenes ist, ihren Namen erhalten. Nordische Völker rechneten, was freilich auch bei Bewohnern der Südsee vorkommt, nach Nächten, und die Jahre, was ihnen nahe genug liegt, nach Wintern. Selbst bei den Engländern ist noch *fortnight,* 14 Nächte, statt unserer vierzehn Tage in Gebrauch, während der Franzose in *quinze jours,* gerade wie wir bei »acht Tage«, einen überschüssigen Tag, den heutigen, mit hinzunimmt. Im Sanskrit heißt das Jahr *varsha* nach der Regenzeit. Von den Mandans in Nordamerika erfuhr der Prinz von Neuwied, für Jahr sei bei ihnen kein ander Wort als Winter, *mahna,* vorhanden, und sage man: ich bin so viel Winter alt. »Als aber sein neunzehnter Schnee kam«, ist ein Ausdruck bei den Jakuten, dem ähnlich, wie es bei uns heißt: »sechzehn Sommer zählt' ich kaum«. Wer sechzehn Sommer (Polnisch *lata,* Sommer für Jahre; *przed laty,* vor Jahren) durchlebt, kann natürlich nicht die davon unabtrennbaren übrigen Jahreszeiten überspringen; und so gilt denn ein Teil des Jahres häufig, namentlich oft bei Dichtern, für das Jahresganze. Bei Ovid z. B. klagt die Sibylle, bereits 7 *saecula* hinter sich zu haben und doch bleibe ihr noch vorbehalten,

— *numeros ut pulveris aequem,*
*Tercentum messes, tercentum musta videre,*

mithin 300 Sommer, 300 Herbste. Auch beim späten Dichter Claudian findet sich: *Necdum decimas emensus aristas,* wie mit ähnlicher Wendung Grimm aus den Rechtsaltertümern altnordisch *taka threa halma,* drei Ernten (buchstäblich Halme) bekommen, für drei Jahre beibringt. Auch möchte *ποιά,* für Sommer, etwa eigentlich den Vorsommer, vom Graswuchse benannt sein. Bei den Tibetern fällt der Ausdruck für Laub und Jahr zusammen. Gleicherweise dürfte doch im Bundo, einem afrikanischen Idiome, *múfu* oder *múvu,* Jahr, mit *máffu* (*folhas,* Blätter) in einem verwantschaftlichen Verhältnisse stehen. »Laübrig«, jährig, wird nur vom Weine gebraucht, wie französisch *vin de deux, trois feuilles,* also ein solcher, welcher zwei-, dreimal Erneuerung des Laubes erlebt hat. Die Abiponen, ein wildes Reitervolk in Südamerika,

erkunden das Alter Jemandes mit der Frage: Wie oft hat in deinem Leben das Johannisbrot geblüht? Endlich, damit zu schließen, benennen die Fidschi-Insulaner die meisten Monate ihres Kalenders nach dem Stande ihrer Yamfelder. Yamswurzeln nämlich bilden ihre Hauptnahrung. — Wollte man aber hieher fallende Benennungen von Monaten aufzählen, da würde es eines gar breiten Raumes bedürfen. Nur einige zur Probe. So ist der October oder November bei mehr als einem Volke, z. B. Polnisch *listopad,* vom Blätterfall benannt. In Bosnien heißt der August *kolovoz* vom Wagenfahren, nämlich in der Erntezeit, aber der März *lažak,* Lügner, vermutlich weil er noch keinen Frühling bringt, dem man trauen kann. Bei den Ossages führen ihren Namen von der Brunstzeit des Bison Juli-August; des Hirsches September, October, November; des Luchses Januar-Februar. Der December aber ist der Monat der dünnen Häute (beim Wilde), während bei den Lappen der August *pårke,* der haarige, heißt, weil alsdann — um für den Winter mehr geschützt zu sein — die Renntiere haariger werden.

Es liegt im Wesen des Menschen, einerseits dass er die ihn umgebenden Dinge und Vorgänge gleichwie durch Uebersetzung ins Menschliche in sich aufnimmt und in sein gedankliches Eigentum umwandelt; und wiederum zweitens, dass er sich und seine oft nur zu subjective Vorstellungsweise in die Außenwelt hineinträgt, den Objecten in ihnen, auch hinaus über die Grenzen der Wirklichkeit, Leben, menschliches Empfinden und Denken, Persönlichkeit und oft den Unterschied rein idealen Geschlechtes leiht, ja dieselbe, in weiterer Folge davon, mit mythischen Gestalten, lediglich Geschöpfen seiner dichterischen Einbildungskraft — und doch im Glauben, als wandelten sie mit Fleisch und Blut, auch gut oder böse wie er, nur mit höherer Macht versehen, umher, — bevölkert. Zur Ermöglichung namentlich des Ersteren aber sowie natürlich denn auch zu gesellschaftlicher Verständigung mit seines Gleichen dient dem Menschen als unentbehrliches Hülfsmittel die Sprache, welche man, weil weder mit den, mittelst ihrer bezeichneten Dingen, noch Vor-

stellungen und Begriffen eins, sondern in der Tat nur, schon weil nach den Völkern geschieden, eine symbolisch bedeutsame Bilder- und Zeichenwelt, und demgemäß ein Anderes, nicht mit Unrecht eine viel- und großartige Allegorie, d. h. Anders-sagen, des gemeinten gedanklichen Inhalts, genannt hat. Erklärlicher Weise enthält aus diesem Grunde die menschliche Sprache, zumal wenn man sie unter allen Himmelsstrichen und auf den verschiedensten Bildungsstufen aufsucht, ein gut Stück Völkerpsychologie in sich. Nur wird, damit dieses offenbar werde und ins rechte Licht rücke, zum wahrheitlichen und wissenschaftlich brauchbaren Verständnis der oft wunderbar mannichfaltigen und subjectiv buntgefärbten Grundanschauungen und Intentionen, welche ursprünglich, oder im Verlaufe der Zeit sich fortentwickelnd, in der Sprache niedergelegt worden, eine peinlichst gewissenhafte sowie methodische Strenge und Gründlichkeit der Forschung nottun, welche, namentlich unter Beihülfe einer gesunden Etymologie im weitesten und ihrem eigenen Etymon getreuesten Sinne und bei weitgreifendster Ausdauer im Vergleichen, alle ihre Kräfte aufbietet. Dann muss sich aber auch in einem seiner wichtigsten Werkzeuge, der Sprache, zeigen: der Mensch, wie verschieden nach Körperbau und Wohnsitz, volklich und sprachlich, oder sonst, bleibt überall Mensch; und, wie weit immerhin oft, nach Volk, Zeit und Ort anders geartet, die sprachlichen Benennungen sowie die Gesetze ihrer Verknüpfung zur Rede auseinander gehen, fallen sie doch nie jenseit der Grenzen allgemein menschlicher Gefühls- und Anschauungsweise, ja begegnen sich oftmals an den entlegensten Weltenden in überraschend einartiger Weise. So also, abermals Fingernamen als Beispiel zu wählen, nennt der Bewohner von Bornu, mit uns schon bekannter Verpersönlichung, den Daumen *gulóndo mbelan* Finger der männliche, oder, da letzteres vorzugsweise auch vom Stiere gebraucht wird, allenfalls Stierfinger, was im Samojedischen als *kor-mûn* Name des Mittelfingers ist, aber den kleinen Finger *gulóndo gāhsti,* d. h. das letztgeborene, jüngste Kind. — Der Japaner seinerseits setzt dem Worte *joebi* Finger ein *o*

vor, um den Daumen dadurch, sei es nun als männlich, oder als vornehmer denn die übrigen Finger, auszuzeichnen. *O* nämlich wird aus Höflichkeit den Benennungen solcher Personen, die man zu ehren hat, allein auch männlichen Tiernamen vorgesetzt. Der kleine Finger hingegen heißt *kojoebi*, vorn mit *ko*, Kind, welches Wort auch dazu dient, anderen Wörtern vorgesetzt, daraus die Verkleinerungsform zu bilden. Der Mittelfinger, *take taka joebi,* will sagen: lang und hoch. Kann man sich aber darüber wundern, dass der Zeigefinger, *demonstratorius*, Schwedisch *pekfinger*, bei den Illyrischen Slaven *kazac*, Holländisch *wijsvinger*, in diesen Wörtern, obschon sie durchweg von verschiedener Wurzel ausgehen, gleichwohl im Sinne des »Zeigers« sämmtlich zusammentreffen? Allein auch der Japanische Ausdruck dafür *hito sas'joebi,* aus *hito* Mensch, und *sas',* weisen, bleibt hinter jenen nicht zurück. Derselbe Finger aber muss sich andererseits gefallen lassen, auch je nach wechselnder Anschauungsweise der Namengeber von anderen Merkmalen, die er an sich trägt oder die man ihm beilegt, seinen Namen zu empfangen. Da kennt ihn also z. B. das Sanskrit neben *deçinî (index)* auch als Drohfinger *tarjanî.* Wenn ihn aber der Samojede bald *kanal-mûn,* eig. Hunde-, bald *ñomal-mûn,* Hasenfinger (Castrén Wörterverz. S. 221) nennt: so liegt dem wohl die Vorstellung zum Grunde, dass der Jagende mit ihm den Hund auf den Hasen hetzt. Die Persische Benennung *khodâ kh(v)ân,* Gottes-Anrufer, rührt von Moslemischer Sitte her, ihn emporzuheben, wenn man sich zu Gott, ich weiß nicht ob als Alleinzigem in der Höhe, bekennt. Und dann haben wir, den tieferliegenden Daumen beiseit gelassen, ihn wieder als vordersten, Englisch *forefinger,* Esthnisch *eddimänne sörm,* der vorderste, erste. Desgleichen als »Leckfinger« in verschiedenen Sprachen. — Ich übergehe vieles Andere, wie, dessen nur kurz zu gedenken, die Sonderbarkeit, dass eine ziemliche Anzahl von Sprachen, vielleicht zum Teil aus mystischen Gründen, zum Teil wohl, weil man kein schlagendes Charakteristikum dafür aufzubringen wusste, mit geradem

Widerspruche im Zusatze einem bestimmten Finger (so dem Goldfinger) den Namen des »namenlosen« anheftete.

Dies Alles vorausgeschickt, kann sich niemand über unsere Vermutung wundern, auch die Zahlwörter seien ihrer Herkunft nach, obschon sie sich meistens etymologischer Aufhellung hartnäckig entziehen, wenigstens in der Mehrzahl eher concreten Ursprungs, als, wie z. B. Lepsius wollte, gleich den Pronominen von Hause aus abstracter Art. »Kleeblatt« gebrauchen wir unbedenklich für eine Dreiheit, und die Centifolie könnte etwa als Symbol für ein Hundert dienen, oder, wenn man sich nach ihrem Namen bei Neugriechen und Rumänen richten wollte, als »dreißigblättrige«, doch wenigstens für diese geringere Zahl. *Padma,* die Wasserrose, *Nelumbium speciosum,* bezeichnet bei den Indern nicht nur einen von Kuveras Schätzen, sondern auch, der zahllosen Menge von Körnern in ihrer Samenkapsel wegen, als bestimmte große Zahl = 1000 Billionen. Dagegen setzten in um Vieles bescheidenerer Weise die Aegypter ein Lotusblatt mit seinem Stengel als Zeichen für *scho,* tausend. — In der Sprache der Abiponen muss schon die 3 = *iñoaka* (d. i. 2) *yekaini* ein Mehr über Zwei, wennschon nicht *iñitàra* 1, enthalten. Bei der Vier half man sich mit *geyenkñatè,* buchstäblich Straußenzehen, weil der amerikanische Strauß vier Zehen hat: 3 nach vorn und 1 nach hinten. Und auch die Fünf = *neènhalek,* die schöne Haut, ward so geheißen, weil letztere sich durch Flecken von fünferlei Farben auszeichnet.

Genug hievon. Wir wenden uns, wie früher bei den Maßen, so jetzt wieder bei den Zahlen dem menschlichen Körper zu, als dem maßgebenden Ordner. Raum wie Zeit, in ihrer Unendlichkeit, desgleichen in ihrer unendlichen Kleinheit, unserem Geiste unfassbar, verlangen, um uns doch einigermaßen vorstellbar zu werden, bestimmte Einheiten, kleinere oder größere, und zwar in gewissen regelmäßigen Abstufungen, um uns als Maß zu dienen. Nehmen wir aber die unendliche Reihenfolge der Zahlen, wie wäre es möglich, für jede einzelne einen bestimmten, von allen übrigen unabhängigen Ausdruck zu schaffen, oder auch, dies einen

Augenblick eingeräumt, wie jeden in der gerade ihm gebührenden Stelle ohne Verwirrung in seinem Gedächtnis festzuhalten? Natürlich bedarf es ordnungsmäßiger Einknicke und einer durch diese ermöglichten Gruppen- oder auch Haufenbildung der Zahlen, um mittelst so festgestellter Ruhepunkte eine ohne sie weder sinnlich noch geistig ausführbare Uebersicht über irgendwelche größere Zahlmengen gewinnen zu können. Und da gibt uns denn abermals für alles Zählen und Rechnen der menschliche Leib mit seinen Händen und Füßen und deren zwanzig Ausläufern den wahren Kern- und Ausgangspunkt. Das würden schon außer dem *πεμπάζειν*, oder *numerare per digitos, computare digitis,* an den Fingern abzählen, der malaysche, anderwärts »Hand« bedeutende Ausdruck *lîma* für die Fünfzahl der Finger (Sskr. *angulipancaka*) beweisen und ferner der indische: *nakha,* Nagel, für 20, weil Hände und Füße *(pâṅipadam)* zusammen deren so viel zählen. Daher im Vei, einer Negersprache, wie uns Kölle berichtet, *mō bánde,* auch = 20, dem Wortsinne nach: »Eine Person *(mō)* ist (nämlich in der Abzählung) beendigt.« Hiebei bedarf es nun einer Erinnerung. Wenn gleich uns die decimale Zählung als natürlichste und für die Rechnung bequemste erscheint, so begegnen wir doch zweien andern, davon die eine, diesseit jener bleibend, als quinäre, außer Europa über alle Weltteile zerstreut, mit den besonderen Zahlbenennungen schon bei einer Hand abbricht, während die zweite nach Zwanzigern fortschreitet und z. B. die geraden Zehner nach Zwanzigern, z. B. 2 × 20 = 40, 3 × 20 = 60, die ungeraden dazwischen aber unter Hinzunahme von 10 misst und bezeichnet. Eine innerhalb Europa, wie in keltischen Sprachen, so ja auch selbst teilweise im Französischen, z. B. *quatre-vingt,* übliche Methode. Die Grönländer z. B. sagen, einer handschriftlichen Grammatik von Valentin Müller und der gedruckten von Kleinschmidt § 42 zufolge, für 20 *innuk nauvlugo,* ein Mensch zu Ende, wie im Vei, und so gilt »Mensch«, wie in noch mehr Sprachen, für die Eikosade. Der Weg, um zu diesem Abschluss von 20 zu gelangen, ist aber in Grönland folgender: man zählt zuerst

eine Hand ab. Dann bildet *arbanek* (d. h. an der andern Hand) ohne Zusatz 6; von da ab die Zahlen bis einschließlich 10 mit denjenigen der Zahlwörter von 2—5. Mithin 10: *arbanek tedlimaet,* d. h. an der andern Hand 5, obschon auch *kollit* als besonderer Ausdruck dafür vorhanden. Folgt 11 *arkanek,* am ersten Fuße u. s. w. bis *arkanek tedlimaet,* d. h. an diesem Fuße 5 = 15, wogegen 16 — 19 sich aus *arbersanek,* am andern Fuße, in analoger Weise bilden. Wenn man mit dem ersten Menschen fertig ist, wird, um Zahlen über 20 zu bezeichnen, zum zweiten, dritten Menschen u. s. f. übergegangen. So würde denn z. B. *inûp pingajussâ,* der 3. Mensch, eigentlich »(von 2) der 3. (Gefährte) sein sollender Mensch« bedeuten, und daher im Locativ: *inûp pingajugssâne arkanek pingasut* an des 3. Menschen erstem Fuße 3, d. i., allerdings nicht ohne lästige Umschweife, doch unfehlbar, 53, weil 40 + 13. Aber *inuit pingasut nâvdlugit, atausek inordlugo* 3 Menschen zu Ende bis auf eins (eig. eins nicht erreichend, also mit Subtraction, so gut wie Lateinisch *undesexaginta*), d. i. 59. Von den Eskimos der Hudsons-Bai werden im Journ. Amer. Ethn. Soc. II p. 82, sogar 8—10, als durch die Namen des Mittel-, vierten und kleinen Fingers bezeichnet, angegeben, was sich unstreitig daraus erklärt, dass, wie bei den Zulu-Kaffern, die Zählung mit dem Kleinfinger der linken Hand beginnt, nach 5 aber 6 auf den Daumen der zweiten Hand fällt, sodass die Dekade mit dem Kleinfinger eben dieser abschließt.

Wird man sich darüber wundern, wenn am entgegengesetzten Ende Amerikas, und gewiss doch ohne irgend welche Beeinflussung von herüber und hinüber, der Grönländischen entsprechende Zählmethoden gefunden werden? So im Guarani, dem Hauptidiome der Indianer Brasiliens. Zufolge des von Platzmann erneueten Werkes von Montoya Arte, p. 7, gibt es darin nicht mehr als vier Zahlwörter. 1 *peteî* u. s. w.; 2 *mocoî,* hinten mit *coî,* d. h. zwei in natürlicher Weise verbundene Gegenstände, z. B. zwei leibliche Brüder, wie auch *moñepeteî,* ein einziger, den gleichen Vorschlag enthält. Gemeint werden aber, so darf man ziemlich

sicher annehmen, Klein- und Goldfinger. 3 *mbohapĭ* (freilich bei Anchieta *moçapîr*) dürfte Handesmitte bedeuten, da *hapi pau* den Zwischenraum zwischen den Beinen *(entrepiernas)* bezeichnet. *Mbo,* sonst *po,* Hand, scheint auch in *mbobĭ,* wie viele? und antwortend: einige, den ersten Bestandteil hergeliehen zu haben, da *bĭ,* in die Höhe heben, mit jenem zusammen wahrscheinlich ein Ausstrecken der Finger verlangt. Folgt 4 *yrundĭ,* worin ich nur die 4 Finger (der linken Hand?), mit Ausschluss des Daumens, zu erkennen vermag, während die 5 durch dessen Hinzunahme zu Stande kommt, als *yrundi hae* (und) *niruî* (der alleinige, nämlich Daumen). Sowohl letzteres als ersteres gehen von *yru,* Begleiter, und dies von *ru,* legen, hinzufügen, aus. Bei dem *ndi* in *yrundĭ* aber ließe sich an nachgestelltes Adj. *ndĭ* (viele, *muchos*), wo nicht an *ndí,* zusammen, denken. Die Form *oyoirundic* für 4 bei Anchieta erklärt sich aber wohl aus dem Zusatz auch in *oyepê* 1 bei ihm, was nach Montoya die Verbundenen von einer Art anzeigt. *Yrundĭ-cĭ* sind 4 Einzelne, oder so viel bestimmte Mehrheiten. *Ace* (einer Person) *pó-peteî* (Hand eine), während *ace pómocoî,* 2 Hände = 10, aber *mbó mbĭ abé* oder *ace-pó ace-pĭ-abé* Hände und Füße ganz = 20. Für höhere, sowie die Zwischenzahlen sind keine besondere Wörter angegeben, auch wohl nicht vorhanden. Es unterliegt aber keinem Zweifel, dass man sie, wenn nötig, ebenfalls anzugeben versteht. Es wird uns nämlich anderweit berichtet, das Guarani-Volk bringe über 5 hinausliegende Zahlen mit den eignen Fingern, oder auch mit Zuhülfenahme derer eines Danebenstehenden, zu Stande, wie schon *ay papá* (Zahl) *che qua rehê,* d. i. *Contar por los dedos,* vermuten ließe. Freilich wird man hiebei schwerlich an eine so künstliche Zahlbezeichnung durch übereinkunftliche Stellungen der Finger denken dürfen, wie man sie als bei den Arabern üblich von Rödiger im II. Bericht der deutsch-morgenl. Ges. beschrieben findet. Auch von den Abiponen, deren 5 Zahlwörter vorhin beigebracht worden, wird Aehnliches berichtet, als vom Guarani.

Dass dergleichen Zählmethoden nicht wenig umständlich und unbehülflich herauskommen, wer könnte das bezweifeln? Und ferner, wer würde nicht unbedingt der Bemerkung Leibnitzens beipflichten, dass doch, »wenn man rechnen wollte, wie die Völker, die (nach der Weigelianischen Tetrakty) nicht über 3 zählen könnten und kein Wort oder Bezeichnung hätten für 4, 5, 6, 7, 8, 9 u. s. w., dadurch die Rechnung notwendig sehr langsam und beschwerlich fallen müsste«. Nun erklären zwar Spix und v. Martius ausdrücklich gerade von den brasilianischen Indianern, sie zählten gemeiniglich nur nach den Gelenken der Finger, also nur bis 3. Jede größere Mehrheit drückten sie mit dem Worte viel (also etwa Guarani *hetá*) aus. Wir dürfen schon Obigem entnehmen, wie dergleichen doch insgemein mit großer Einschränkung zu verstehen sei, und namentlich, wenn man zuweilen versichern hört, es gebe geistig so tief stehende Völker, dass sie nicht bis fünf zu zählen vermöchten. Hierbei wäre zu bedenken, dass, geht man bloß auf den Bestand einfacher, in einer Sprache vorhandener Zahlwörter, etwa noch von Hundert und Tausend abgesehen, auch uns wohl der Vorwurf treffen könnte, als vermöchten wir nicht über zehn zu zählen. Man hat es ja augenscheinlich meist nur einer größeren Geistesträgheit zuzuschreiben, wenn weniger gebildete Völker bei höheren Zahlen gern ganz bestimmte Angaben vermeiden. Wie gelangt denn überhaupt der Mensch zu höheren Zahlen, auch nur in deren sprachlicher Bezeichnung? Offenbar durch Zählen in seiner zeitlichen Abfolge, und durch Rechnen, d. h. durch die positiven beiden Operationen des Addirens und Multiplicirens, allein auch, wenn schon viel seltener, auf dem negativen Wege des Subtrahirens, und was, etwa Ausdrücke, wie »ein halbes Hundert« und dem Aehnliches ausgenommen, fast nie vorkommt, der Division. Erinnern wir uns ferner wieder des schon oben Bemerkten, wie zu leichterer Uebersicht größerer Mengen gewisse feststehende Einschnitte und Ruhepunkte, sowie Bildung von Gruppen mit bestimmter Größe nicht zu entbehren sind. Schon sogleich die arithmetischen Figuren

der Römer schreiten in einer regelmäßigen Progression von 5 zu 5 fort. Und tragen sie nicht augenscheinlich auch den Stempel des Hinzuzählens und der Hinwegnahme kleinerer Zahlen an sich, je nach deren Stellung vor oder hinter den höheren Einheiten? Wo die Schreibung, wie im Latein, von der Linken zur Rechten läuft, drückt nach richtigem Gefühle die der größeren Zahl vorausgehende Ziffer auch ihr Darunterbleiben noch unter dieser, mithin ein Minus, aus, die ihr nachfolgende, also spätere, hingegen ein Darüberhinweg, mithin ein Plus. Bei entgegengesetzter Richtung der Schrift ändert sich aber auch mit der Stelle der kleineren Ziffer ihr calculatorischer Wert. Deshalb besagt bei den Etruskern, wo dies der Fall, z. B. IX nicht $10 - 1 = 9$, sondern $10 + 1 = 11$. Uebrigens hat man wohl nicht grundlos vermutet, V stelle eine Hand, X, als davon die Doppelung, die beiden Hände vor, und L mag als Verzehnfachung von 5 eine zu dem Zweck vollzogene Abänderung des Zeichens V sein, wie D die Hälfte von (I), d. i. M(ille). Eine solche Zurückführung aber des Decimalsystems, diesem entgegen wenigstens in der Schrift, auf zunächst Einhand-Rechnung hat ihren Grund im Streben nach erleichterter Uebersichtlichkeit, dem wir begreiflicher Weise auch andererorten begegnen. Man wollte der Anhäufung zu vieler Einer aus dem Wege gehen, wie auch wir jetzt bei höheren Zahlen am bestimmten Ort ein Komma einzufügen in der Gewohnheit haben. Deshalb ordneten die alten Aegypter, obschon sie auch in der Schreibung das Zehnersystem nicht verließen, doch die Einer, Zehner, Hunderter u. s. f. immer derart, dass für sich, mit Zwischenraum, immer nur Gruppen zu I, II, III erscheinen. Demnach geben drei Gruppen von je 3 Verticalstrichen, sei es nun übereinander oder in der Ebene nebeneinander, 9, während 9 hufeisenartige Bogen mit der Oeffnung nach unten, ebenso geordnet, 90 vorstellen. Dieser Bogen, als Zeichen für 10, ist vielleicht, wo nicht als Ausstrecken der beiden Arme, als, der bezüglichen Höhe der Zahl 10 wegen, kleiner Berg gemeint. Wenigstens wird die Myriade auf ägyptisch *ΘBa* geheißen, was aber auch, und allem Vermuten nach

ursprünglich, *collis, tumulus* bedeutet. Vgl. *caput,* Totalsumme und Summa, ja auch als Höchstes. Es geschieht aber wohl nur aus Paronomasie, dass für 10 000 das Bild eines Fingers, *ΘΗΒ,* sich zum Zeichen hergibt. Uebrigens wäre es, dafern lediglich Zufall, ein seltsames Zusammentreffen, wenn Suidas unter *Ὀρόντης* berichtet, es habe dieser Perser gesagt, der kleinste Finger bezeichne nicht nur 1, sondern auch, also vermutlich je nach anderer Stellung, 10 000.

Das *calculum ponere* und *ψήφοις λογίζεσθαι* kann uns aber allein schon genügend darüber aufklären, dass man Steinchen, (daher ja selbst der *calculus sublimis,*) oder irgend welche kleinere Gegenstände sonst, zu Hülfe nahm, um sich das an sich zeitliche Nacheinander der Zahl sinnlich fassbar und concret anschaulicher zu machen, und zwar in regelrechten Gruppen, wie wir es noch heute beim Abzählen des Geldes machen. — Der Quipu's oder Knotenschnüre bei den alten Peruanern und des bei vielen Völkern üblichen Gebrauches von Kerbstöcken sei hier nur flüchtig gedacht.

Es verstehen übrigens auch Neger zu rechnen. So lese ich: »In den Binnenlanden von Afrika sind die als Geld cursirenden Muscheln, *Cypraea moneta* [im Sskr. *kaparda,* Engl. *cowry*], nicht wie an der Westküste in Schnüren zu je 100 aufgereiht, sondern müssen einzeln gezählt werden. Die allgemeine hiebei gebräuchliche Weise ist, je 5 und 5 zusammen [also nach quinärer Methode, Sskr. *pankti,* Fünfzahl; Reihe, Gruppe, Schar, Verein, und *πεμπάζειν*] abzuzählen und so Haufen von 200 und 1000 zu bilden. Unser Freund El Wachschi vollendete mit Hülfe von fünf oder sechs Gehülfen das wahrhaft heroische Werk, 500 000 Muscheln in dieser Weise zu zählen.« — Auch aus Crowther, Verfasser einer Grammatik des Yoruba, seiner Muttersprache, *v. daju* lernt man die Redensart: wie klug du dich bedünkst, kannst du doch nicht 9 mal 9 zählen. Also nicht bis hundert. Nicht wahr, die Neger müssen sich mehr zutrauen, als nur bis 5 zählen zu können? Die Neunzahl aber anlangend, muss man in sie als Selbststeigerung von der, in mancherlei Hinsicht heilig gehaltenen Drei, s. Passow unter *ἐννέα,* noch einen

eigentümlichen Sinn gelegt haben, wie z. B. bei Fritz Reuter negenklauk (neunmal klug), nicht unanalog dem Hermes Trismegistos, vorkommt, sowie denn auch das Neunkraftkraut *Tussilago petasites;* Neunheil *Lycopodium clavatum,* und im Lithauisch-Slavischen der Alant, wohl einer ihnen zugeschriebenen neunfachen Heilkraft den Namen verdanken. Und auch in den Namen des Neuntöters und der Neunaugen ist die Neun wohl nicht allzustreng zu nehmen. Ferner hat der Lithauer die Redensart: *Dewyni Guddai wieną awyną pjauja* Neun Polen schlachten einen Schöps. Viel Menschen, wenig Arbeit. Man sagt aber auch in China *kiu tc'eu,* die neun Provinzen, um damit alle Provinzen zu bezeichnen, während *ssé fang,* die vier Gegenden, gleichfalls für »alle«, von der Vierzahl der Weltgegenden herrührt.

Den Beweis vom Vor- und Rückwärts im Zählen können aber laut Zeugnisses von Köler die Bewohner Bonny's an der Küste von Guinea abgeben. Der Bonnier besitzt nämlich besondere einfache Ausdrücke für 1—5; 10 *ati; djă* 15; *schi* 20; *indĕ* (was auffallend zu *indeh,* wieviel, stimmt, ich weiß nicht, ob Staunen über die große Menge auszudrücken) 100. Die Zwischenzahlen müssen, und wo nicht mehr oder minder sonst? durch Rechnung erbracht werden. Da haben wir denn aus *szónna* 5 gebildet, 6 *szúnju* (mit *ngă* 1) und 7 *szónno-ma* 5 + 2, aber 8 *inínne* als Doppelung von *inni* 4, und rätselhaften Ursprungs *eszánji* 9. In umgekehrter Folge entstehen 11—14, und zwar so, dass den Einern *findji* nachfolgt, und irgendwie ein Darüber, d. h. über 10, als die durch Finger-Abzählen von beiden Händen gebildete Stufenzahl, hinaus vertreten muss. Ob uns *bóbo findji* Mach die Tür offen, eine Erklärung biete, etwa in dem Sinne, dass damit der Beginn, gleichsam die Eröffnung einer neuen Dekade nach Abschluss der ersten angezeigt werden soll, wage ich nicht zu behaupten. Bemerkenswert wenigstens bleibt, dass mit *djă* 15 als Halbirung des Wegs bis 20 Halt gemacht wird. Möglich aber, dass *djá,* anderer, auf die wieder fertige dritte Pentade ziele oder auf die nunmehr beginnende vierte. Allein 16—19 hören auf, additiv zu sein, und zeigen rück-

läufig Abzug von 20 an, während nun doch wieder 21 wenigstens bis zu der noch angegebenen 23 Addition der Einer zu 20 vollziehen. Demgemäß ist *nga-findji* 11, wie *schi-ngafindji* 20 + 1 = 21. Allein *nga-fá-schi* (etwa 1 von 20; *fam* heißt: Es geht unter) 19; *schimafindji* 22, aber *má fáschi* 18. — Multiplication kommt im Chinesischen dadurch zu Stande, dass man den Zahlen 10, 100, 1000 u. s. w. ihre Multiplicatoren (oder die Einheit) vorsetzt, während die Additionszahl ihnen nachgesetzt wird, sodass mithin lediglich die Stellung den Unterschied anzeigt. *Eul shĭ* (2 × 10) gibt 20, hingegen *shĭ eul* nur 12 = 10 + 2. — Die Indogermanischen Sprachen bedienen sich anderer Mittel, z. B. funfzehn, lat. *quindecim,* vollzieht als Copulativ-Compositum ganz einfach die Koppelung beider Zahlen, was mithin Addition verlangt = got. *fimf-taihun.* Anders bei funfzig, fünfhundert u. s. w., welchen hinten, was man ihnen jetzt freilich nicht mehr ansieht, Substantive zum Grunde liegen, wie uns got. *fimf-tigjus, fimf-hunda, fimf-thusundjos* noch deutlich kund tun, da sie in Mehrheitsform auslaufen. Sie bedeuten also dem streng grammatischen Sinne nach 5 Dekaden, 5 Hunderte, 5 Tausende, und nicht 5 mal 10, 5 mal 100, noch dem Griechischen gleich *πενταχιςχίλιοι,* d. h. adjectivisch »5 mal eintausend ausmachend«, wie *ducenti, τριακόσιοι,* für welches letztere im Gotischen, beide Zahlen im Neutrum, Plur. *thrija-hunda* vorkommt. Zählung solcher höheren Einheiten kommt ja übrigens der Multiplication gleich. Wenn jedoch außerdem der Gote nach anderer Bildung 70—90, z. B. *niuntehund,* neunzig, gegen *niun-hunda,* neunhundert, mit *tehund* zusammensetzt, ja für 100 selbst *taihun-taihund,* 10 mal 10 gebraucht: da ist klar, diese Composita enthalten am Schluss, nur noch unverkürzter als griech. z. B. *ἐνενήκοντα,* lat. *nonaginta,* die Zehnzahl *(taihun,* lat. *decem)* mit einem Suffix in sich.

Die Algonkins, wie uns ein Missionar in einem Buche über *Langues sauvages de l'Amérique* lehrt, bezeichnen die Dekaden von 30—100 ebenfalls dadurch, dass sie diese höheren Einheiten mittelst Vorsetzen der Einer vor un-

verändertes *mitana* zählen. Also z. B. 30 = *niso mitana* = 3 *dizaines,* 60 *ningotouaso mitana* = 6 *dizaines.* 20 *nictana* scheint aus *nij mitana,* zwei Zehner, entstanden. 100 ist *mitaso mitana,* d. h. zehn Zehner; oder *ningotin mitaso mitano,* einmal 100, wie *nijin* (zweimal) *mitaso mitano,* 200 u. s. f. Für 1000 aber sagt man: *kitci mitaso mitana,* buchstäblich *la grande dizaine des dizaines.* Dies Indianer-Idiom bietet nun überdem manches Bemerkenswerte. Der übliche Ausdruck für 10 *mitasoui,* vor Maßbestimmungen *mitaso,* setzt sich aus der Partikel *mi* und *taso,* so viel der Zahl nach, z. B. *niso mitana taso pipon* (eig. drei Zehner so viel Jahr = 30 Jahre) zusammen. Besondere Beachtung verdient noch, dass der Algonkin, gerade wie wir Deutsche ja auch, den Ausdruck für Maß dem Zahlworte im Singular nachfolgen lässt. Z. B. *nijo sit* (zwei Fuß), aber frz. *deux pieds,* während »zwei Füße« die zwei Gliedmaßen meint, und nicht den Fuß als Maß-Einheit: — der Grund des Gebrauches vom Singular für diesen Fall. Demgemäß denn auch selbst im Algonkinschen *nij obotens,* zwei kleine Fläschchen voll, aber *nij obotensan* mit Plural-Endung, zwei Fläschchen als Gefäße. *Mi* bedeutet *voici, voilà;* und will nun ein Algonkin sagen: *Nind aian mitasoui somaniken,* Ich habe 10 Sous, da streckt er seine beiden Hände vor und die Finger auseinander. Mit diesem begleitenden Gestus heißt demgemäß *mi tasoui,* da so viel! nichts anderes als: zehn. Ich möchte aber auch *nanan* für 5 in Verdacht nehmen, es sei eine Doppelung, wo nicht gar Verdreifachung, der Partikel *na,* im Sinn von *voyez.* Eben diese suche ich auch, nach Weise vom lat. *eccum, ellum,* hinten in den isolirt stehenden Personal-Fürwörtern *nin, kin, ouin.* Ich, Du, Er und Sie, während dieselben vor dem Verbum *ni, ki, o* lauten. Aus gleichem Grunde denn auch wohl End-*m* an den Demonstrativ-Pronominen. Das *nanan* oder *nano* würde alsdann mit Hinhalten nur einer Hand, und indem man: Seht, seht! spräche, gar verständlich die Fünfzahl anzeigen. Fast alle Zahlwörter beginnen mit *ni,* und entschlägt man sich um deswillen schwer des Verdachtes, ob nicht ein geheimer Bezug hierbei

obwalte zu dem Namen der Hand *nindj*, und meine Hand: *ni-nindj*. Es sind die folgenden: 1) *pejik*, aber auch *ningot* vor Vocal, sonst *ningo*; 2) *nij*; 3) *nisoui*; 4) *neou*; 5) *nanan*. Die zweite Pentade aber lautet 6) *ningotouasoui*; 7) *nijouasoui*; 8) *nicouasoui*; 9) *cangasoui*; 10) *mitasoui*. Daraus erhellt nun leicht, 6, 7, 8 müssen vermöge ihres Anschlusses an 1, 2, 3, das Zählen an der zweiten Hand vollziehen. Ihren gemeinschaftlichen Ausgang indess zu erklären vermag ich nicht. Darin, wie dem Sach-, so auch dem Wortsinne nach, ein Darüber über 5 finden zu wollen, scheinen die absonderlichen Formen für 9 und 10 zu widerraten. An Stelle des dunkelen Ausdruckes für 9 hier bietet uns Duponceau aus anderen nordamerikanischen Idiomen solche, in welchen unverkennbar teils 1, teils 4 enthalten sind. Zum sicheren Beweise, die ersteren drücken ein Minus diesseit 10, die zweiten aber ein Plus über 5 aus. Im Cree steht für 9 *kégat metàtat*, wörtlich: fast 10, wie für 19 *kégat níssetunnoo*, fast 20. *Táhto* ist »Zahl« und *tàn táto*, wie viel, welche Zahl; und erklärt sich hieraus denn auch unstreitig das Wort für 10, als einen Abschluss bildende Zahl.

Doch genug, und für den ungeduldigen Leser vielleicht mehr als zu viel. Möchte dieser aber nach jenem Allen den Satz, womit wir begannen und nun schließen wollen, bestätigt finden: in vielem Betracht erweist sich der Mensch wirklich als — Maß der Dinge. —

---

# Zur Philosophie der Geschichte.

Von Prof. Ludwig Tobler.

Auf Anlass von:

Die Philosophie der Geschichte. Darstellung und Kritik der Versuche zu einem Aufbau derselben. Von R. Rocholl. Göttingen 1878.

Die philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit. Von R. Mayr. Erste Abteilung, bis 1700. Wien 1877.

Nicht eine Beurteilung dieser Schriften wird hier beabsichtigt; sie ist denselben bald nach ihrem Erscheinen von mehreren Seiten in gebührender Weise zu Teil geworden und wir kämen hier mit einer ähnlichen Leistung zu spät — oder für die Schrift von Mayr auch immer noch zu früh, da von dieser nur ein erster Teil vorliegt. Ganz unterlassen aber dürfen wir eine Besprechung beider auch nicht, da die Philosophie der Geschichte zur Völkerpsychologie zu nahe Beziehungen hat, so dass man geradezu sagen kann: die Philosophie der Geschichte ist bisher hauptsächlich darum bei ungenügenden Versuchen stehen geblieben, weil ihr ein Unterbau fehlte, wie ihn nur eine Wissenschaft von der Art der nun einmal so genannten Völkerpsychologie herstellen kann. Andrerseits ist diese letztere nicht denkbar und kann auf ihrem besondern Gebiete zu keinen sichern Ergebnissen führen, wenn sie nicht neben ihren rein psychologischen Elementen das Gebiet der Geschichte in weitestem Umfang zu Hülfe und selbst in Bearbeitung zieht.

Ein Verdienst von Rocholl besteht jedenfalls darin, durch einen ziemlich vollständigen (stellenweise allerdings etwas flüchtigen) Ueberblick gezeigt zu haben, dass Phil. d. Gesch. bisher zu keinen allgemein gültigen Ergebnissen geführt hat, und zu den besten Teilen des Buches gehört ohne Zweifel der Schluss, wo der Verfasser nachzuweisen sucht, dass einer

solchen Wissenschaft vielfache, fast unüberwindliche Hindernisse entgegenstehen, vielleicht für immer. Wenn nur unter Voraussetzung eines göttlichen Weltplanes versuchsweise soll nachgeforscht werden können, ob und wie weit die bisherige Geschichte einen Sinn zeige, so möchten wir eine solche Voraussetzung nicht in den Kauf nehmen und lieber die ganze Wissenschaft, die um diesen Preis erworben werden soll, preisgeben. Die Phil. d. G. kann auf keinen Fall ein Anhang der selber schon problematischen Religionsphilosophie (etwa nach Lotze'schem Zuschnitt) werden; gerade die Geschichte der Phil. d. G. zeigt, dass dies der Grundfehler der meisten bisherigen Versuche und die Hauptursache ihrer Unfruchtbarkeit gewesen ist, wohl aber kann es dazu kommen, dass durch Fortschritte der Völkerpsychologie die Phil. der Gesch. in ihrem bisherigen Sinn entweder als unmöglich oder als unnötig erkannt wird.

Die drei Hauptperioden der bisherigen Phil. d. G. hat Rocholl gewiss richtig angesetzt; sie fallen mit denen, welche Comte für die Geschichte der Wissenschaft überhaupt aufstellt, wesentlich zusammen. Wissenschaftlichen Wert haben, mit einigen ehrenvollen Ausnahmen in der ersten und zweiten Periode, nur Werke der dritten, obwohl auch diese nicht als richtige Anfänge betrachtet werden können, weil sie die Geschichte zu einseitig nach naturwissenschaftlichen Grundsätzen behandeln und dann doch leicht in idealistische Phantasie ausschweifen. Anzuerkennen ist nur das Streben nach Erforschung der wirkenden Kräfte und ihrer Gesetze, nach Analogie der in der Natur waltenden, mit Verzicht auf vorausgesetzte Zwecke oder Postulate, ohne Rücksicht auf optimistische oder pessimistische Färbung der Resultate. Dass dieser letztere, heutzutage so viel besprochene Gegensatz keinen wissenschaftlichen Wert hat, hat Mayr p. 35 ff. 241 ff. trefflich nachgewiesen. Sehr richtig hat er auch p. 232 ff. den Unterschied zwischen Erklärung und Beurteilung der Geschichte festgestellt und es ist klar, dass nur die erstere wissenschaftlichen Charakter hat. Es handelt sich aber auch nicht weder um den blossen Nachweis periodischer

Wiederkehr gewisser Erscheinungen noch um den Gesammttypus der geschichtlichen Bewegung in Form eines Kreises, geradlinigen Fortschrittes oder spiralförmigen Aufsteigens, sondern um die wirklichen Factoren und den aus ihrer Wechselwirkung resultirenden Pulsschlag des geschichtlichen Lebens. Man kann von mechanischen Gesetzen auch innerhalb des geistigen Lebens sprechen, aber jene Gesetze werden weit detaillirter und complicirter sein als die des Naturlebens, weil sie die Motive individueller Freiheit zum voraus in sich aufgenommen haben müssen. Zunächst also handelt es sich um Vertiefung des Begriffes der Geschichte selbst. Rocholl erkennt an, dass die von Göttingen ausgegangene historische Schule in dieser Richtung schon Bedeutendes geleistet habe und sieht mit Recht in inductiv-deductiver Bearbeitung einzelner Gebiete der Geschichte die dringendste, einzig fruchtbare Vorarbeit für alle weitern Versuche einer Philosophie der Geschichte. In der Tat: nur wenn die Wissenschaft der Geschichte selbst, und zwar in ihrer doppelten Gestalt, als Geschichtsforschung und Geschichtschreibung, noch wissenschaftlicher geworden sein wird, wird auf dieser Grundlage eine Philosophie der Geschichte versucht werden dürfen.

Wenn die Phil. d. G., welche im Grunde nur die höchste Potenz der Geschichtschreibung selbst sein kann, hinter ihrer Aufgabe zurückgeblieben ist, so liegt die Schuld allerdings zum Teil daran, dass die Geschichtsforschung mangelhaft vorgearbeitet hat. Diese kann nicht in bloßer Herbeischaffung und kritischer Sichtung von allerlei Rohmaterial bestehen, wie es zufällige Entdeckung neuer Quellen darbietet, sondern es handelt sich auch um die Entdeckung neuer fruchtbarer Gesichtspunkte selbst, in deren Richtung planmäßig geforscht werden soll. Allerdings haben sich Geschichtsforschung und -schreibung neuerer Zeit in bemerkenswerter Weise erweitert und bereichert und die daraus entstandene Culturgeschichte geht über eine Geschichte der Civilisation hinaus, aber sie ist doch mehr in die Breite als in die Tiefe gewachsen und weit entfernt, etwa

selber schon zugleich Philosophie der Geschichte zu sein; sie bleibt immer ein Teil der empirischen Geschichtswissenschaft und ihren Unterschied von der Phil. d. G. hat Jodl in seiner Schrift »die Culturgeschichtschreibung« (Halle 1877) treffend ins Licht gesetzt. Zwar ist Bearbeitung der Culturgeschichte ohne geschichtsphilosophische Voraussetzungen oder Zielpunkte bisher kaum vorgekommen und wird immer streben, sich in Phil. d. G. zu verwandeln, aber beide haben ihre besondern Aufgaben und die Phil. d. G. hat eine weitere, indem sie die materiellen Resultate der Culturgeschichte in sich aufnehmen und verarbeiten muss, um damit ihre formellen (völkerpsychologischen) Gesichtspunkte zu vermehren und zu verschärfen.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wird es nicht bloß erlaubt, sondern geboten sein, einige Fehler der bisherigen Phil. d. G. und einige Aufgaben einer künftigen etwas genauer ins Auge zu fassen. Alle drei Richtungen, die theologisch-religionsphilosophische, die humanistisch-moralische und die physiologisch-sociologische haben trotz ihrer grossen Verschiedenheit den Fehler mit einander gemein, dass sie fast ebenso sehr der Zukunft als der Vergangenheit sich zuwanten und eben damit den Boden geschichtlicher Wissenschaft verließen. Den Geschichtschreiber einen rückwärts gewanten Profeten zu nennen, hatte seinen guten Sinn, aber phantastische Ausblicke in eine ferne Zukunft können keine Wissenschaft begründen helfen; das Streben nach Idealen ist Sache der Praxis, nicht der Theorie, welche ausschließlich das Reale, hier im Sinn des Dagewesenen und noch Bestehenden, zu ergründen sucht; auch astronomische Voraussagungen beruhen ja auf Berechnung aus bisherigen Beobachtungen. — Gemeinsam ist ferner den meisten bisherigen Versuchen die Neigung, auch wenn sie sich auf die Vergangenheit beschränken, dieselbe in ihrem Verlauf mehr zu schildern als zu erklären. Es werden anziehende und großartige Gemälde des geschichtlichen Lebens entworfen, charakteristische Züge verschiedener Zeitalter dargestellt, aber damit wird weniger der Wissenschaft als der Poesie und

bildenden Kunst gedient (wenn nicht die Gemälde und Charaktere eben aus diesen Gebieten selbst geschöpft sind); ein Causalnexus zwischen den Zeitaltern und Hauptakten wird mehr hineingedacht als aus den Tatsachen selbst herausgefunden. Geschichtschreibung kann allerdings ohne Mitwirkung der Phantasie nicht zu Stande kommen, weil die Geschichtsforschung nie alle causalen Momente nachweislich darbietet; aber die erreichbaren müssen erschöpft und verwertet werden.

Sehr nahe liegend und anziehend ist die Vergleichung der Geschichte der Menschheit mit der Lebensgeschichte eines Einzelnen, mit den Lebensaltern. Diese Parallele ist denn auch vielfach gezogen worden, und doch liegt auf der Hand, dass auch sie nur poetischen, nicht wissenschaftlichen Wert haben kann und zu argen Incongruenzen führen muss. Wir berühren hier einen schwachen Punkt aller Geschichtswissenschaft, den besonders Schopenhauer beleuchtet, übrigens auch Rocholl in seiner Schlussbetrachtung nicht vergessen hat, und wir dürfen nicht verkennen, dass nicht bloß der Name »Völkerpsychologie« oder »sociale Psychologie«, sondern auch die damit bezeichnete Wissenschaft von demselben Bedenken betroffen werden. Es fehlt der Menschheit und auch jeder kleineren Gemeinschaft die Einheit und Continuität des Bewusstseins, mit welcher der Einzelne, wenigstens wenn er ein hohes Alter in geistiger Gesundheit erreicht hat, auf die durchlaufenen Stufen seines Lebens mit klarer Besinnung zurückblicken, dieselben mit einander vergleichen und daraus die Summe seines Daseins ziehen kann. Freilich sollte man nicht vergessen, dass auch einem Goethe, A. v. Humboldt oder J. Grimm in ihren letzten Jahren nicht mehr die volle und ungetrübte Erinnerung zu Gebote stand, dass sie sich über den Wert ihrer Erfahrungen und Leistungen im Einzelnen täuschen konnten, und dass man oft genug rühmt, das Verdienst großer Männer werde, wenn nicht von ihrer Mitwelt, doch von der Nachwelt besser erkannt als von ihnen selbst. Immerhin bleibt zwischen dem unmittelbaren Bewusstsein eines Einzelnen über sich selbst und dem

mühsam vermittelten, welches die fortschreitende Menschheit über sich selbst durch die Wissenschaft der Geschichte gewinnen soll, eine Kluft, über welche eben nur die Poesie sich hinweg schwingen kann. Man sollte also jene Vergleichung nie in wissenschaftlichem Ernste vornehmen, und es ist damit die Aufgabe einer Phil. der Geschichte, ohnehin schwer genug, entweder falsch gestellt oder geradezu als unmöglich dargestellt. Die Historiographie hat wesentlich andere Aufgaben als die Biographie, werde diese von dem Betreffenden selbst oder von einem andern verfasst; sie besitzt aber zur Bearbeitung derselben auch andere Mittel, welche der Vielseitigkeit der Aufgabe die Wage halten. Ueberdies ist zu bedenken, dass ja die Geschichte gerade eines b e d e u t e n d e n einzelnen Menschen nie ohne Ausblick auf die Geschichte seiner Vorfahren oder Vorgänger und auf die Zustände und Bestrebungen seiner Zeitgenossen geschrieben werden kann, also von der allgemeinen Geschichte abhängt, und es ist vielleicht noch fraglich, ob wir mehr gelungene Biographien oder Geschichtswerke besitzen. Jedenfalls könnte die allgemeine Geschichte nie etwa aus Biographien zusammengesetzt werden, schon weil gar zu viele kleine Umstände den Blick mehr verwirren als erhellen und weil wichtige Elementarerscheinungen im Kleinen gar nicht wargenommen werden können, sondern nur im Großen der Massenwirkung.

Mehr Sinn als die Vergleichung der ganzen Menschheit mit einem einzelnen Menschen hätte vielleicht die Vergleichung der Geschichte einzelner Völker mit der Entwicklungsgeschichte höherer Tiere (zu denen allerdings auch der Mensch als Naturwesen gehört), nämlich darin, dass der Embryo die Stufen niedrigerer Tiergeschlechter durchläuft. Diese von den Darwinisten so reichlich ausgebeutete Tatsache der vergleichenden Anatomie, die Begründung der sog. »Ontogenesis« auf die »Phylogenesis«, ließe sich auf die successiven Lebens- und Staatsformen der einzelnen Völker übertragen. Die neuere ethnologische Forschung bestätigt, dass die meisten heutigen Culturvölker Entwicklungsstufen durchlebt haben,

die den Zuständen heutiger Naturvölker entsprechen, und sogar in der Sprachforschung hat man versucht, höhere Typen auf niedrigere zurückzuführen. Diese Entwicklungsperioden unterscheiden sich von denen, die Macchiavelli, Vico und neuere Geschichtsphilosophen angenommen haben, dadurch, dass sie einen Fortschritt, nicht einen Kreislauf oder Niedergang enthalten, aber sie beschränken sich auf die ältere Geschichte oder gar auf die Vorgeschichte der Menschheit und reichen nicht aus, die aus den einmal überwundenen einfacheren Lebensformen entstandenen verwickelten Verhältnisse des modernen Cultur- und Staatslebens zu erklären.

Wenn die Zeitalter der Menschheit mit den Lebensaltern der Einzelnen nicht verglichen werden dürfen, so wird zwar das Ansetzen von Zeitaltern überhaupt, in welche die Weltgeschichte eingeteilt werden soll, nicht ganz aufgegeben, aber weit vorsichtiger versucht werden müssen als meistens geschieht. Schon in der Geschichte einzelner Länder oder Lebensgebiete ist das Ansetzen von Perioden das Erste und Leichteste eben nur, wenn man es leicht nimmt, da es eigentlich das Letzte und Schwerste sein muss. In den Abschnitten, die man sich zu machen erlaubt, sollten ja doch immer Epochen, Wendepunkte gegeben sein, in denen eine Menge von Causalreihen, mannichfach verdichtet, durch ihr Zusammentreffen eine Causalität höheren oder höchsten Grades erzeugen. Für die Phil. d. G., die selber wieder eine Zusammenfassung aller Einzelgeschichten sein soll, hat man um so mehr Grund, bei dem Abgrenzen von Zeitaltern, wenn es nicht bloßer Notbehelf sein soll, Vorsicht (statt der Vorsehung!) walten zu lassen.

Ein Fehler, der ebenfalls oft genug begangen, doch von einigen Neueren ausdrücklich bekämpft worden ist, besteht in der Einseitigkeit, die Entwicklung in ein bloßes Nacheinander von Bildungsstufen zu setzen, welche einander ablösen und aufheben sollen, statt auch ein Nebeneinander derselben gelten zu lassen und gerade aus der Wechselwirkung beider Reihen eine um so reichere Entfaltung des Gesammtvermögens der Menschheit herzuleiten. Ein Recht,

einfachen Fortschritt in gerader Linie ohne irgend welche Ausweichung von vornherein als Postulat oder Resultat alles sittlichen Strebens anzunehmen, haben wir offenbar nicht; ein Fortschritt von jener Art ist auch nirgends unzweifelhaft nachweisbar. Legt man ihn trotzdem in die Geschichte hinein, so läuft man Gefahr, nicht nur Tatsachen, die demselben widerstreiten, mit oder ohne Bewusstsein zu übergehen oder zu entstellen, sondern eine noch größere Zahl von Tatsachen, die sehr merkwürdig und bedeutsam, nur nicht gerade zur Befriedigung jener Tendenz, geeignet sind, der geschichtlichen Betrachtung zu entziehen, die Geschichte also ärmer und vielleicht schlechter zu machen als sie ist, indem man sie kurzsichtig und voreilig besser zu machen sucht. Auch wenn man von providentiellen Zwecken in der Geschichte nicht reden will, kann man sagen: das Fortbestehen von Naturvölkern neben Culturvölkern und das Fortbestehen niedrigerer Culturformen neben höheren überhaupt, auch innerhalb der Culturvölker, bereichert nicht nur, ästhetisch betrachtet, das Gesammtbild der Menschheit, sondern es ist auch für die fortgeschrittenen Teile derselben ein Antrieb zu wahrhaft humanen Bestrebungen und ein Vorteil für das wissenschaftliche Selbstbewusstsein derselben, in der oben angedeuteten Weise.

Wie man die Geschichte von einseitig religiösem Standpunkt als fortschreitende Offenbarung Gottes auffasste, so konnte von anderer Seite der Kampf zwischen Glauben und Wissen, der Fortschritt der Aufklärung, als Hauptinhalt und Ziel aller Geschichte aufgestellt werden. Damit war das intellectuelle Gebiet ungebührlich vor dem moralischen bevorzugt, da der Fortschritt auf dem letztern nie als unausbleibliche proportionale Folge (Function) des Fortschrittes auf dem erstern sich erwiesen hat oder wird erweisen lassen. Aber wichtig und wohltätig ist der unleugbare Fortschritt des Wissens in einer andern Richtung allerdings. In dem Maße nämlich, wie der Glaube an eine bewusste, planmäßig leitende göttliche Vorsehung, so wie der noch blindere Glaube an ein ewig dunkles Verhängnis geschwunden ist oder immer mehr

schwindet, in demselben Maße ist die Einsicht gewachsen, dass die Menschheit ihre Geschicke zum großen Teil selbst bestimmt hat, also auch fortan selbst Zweck setzend gestalten muss. Freilich kann dies nicht bloß in fortschreitender Unterwerfung der Naturkräfte bestehen, sondern nicht minder in Bekämpfung der socialen Uebel, die aus der menschlichen Natur selbst entsprungen, durch sittliche Cultur überwunden werden können und müssen. Darin dass die hellsehendsten und edelsten Geister aller gebildeten Nationen sich verbinden, um die Ideale der Humanität aus schönen Träumen Einzelner in Gemeingut zu verwandeln und ihnen allmählich auch die zu ihrer Verwirklichung nötige Macht in der öffentlichen Meinung zu verschaffen, — darin allein liegt ein wirklich nachweisbarer Fortschritt und die einzige Gewähr alles künftigen, deren auch Mayr, bei seiner sonst mehr pessimistischen Neigung, sich getrösten will.

Diese höchste Causalität, die bewusste Setzung und planmäßige Verfolgung idealer Zwecke durch die Menschheit selbst, zunächst natürlich nur einzelner Zwecke durch einzelne Personen und Gesellschaften, ist freilich selbst durch eine Menge anderer Kräfte bedingt, welche zum Teil niedrigeren Sphären angehören. Einzelne Kräfte dieser Art hat man in neuerer Zeit verschiedentlich als Hauptfactoren der Geschichte aufzustellen gesucht, wobei meistens Analogie mit Naturkräften leitender Gesichtspunkt war. Die Versuche mussten schon darum mangelhaft ausfallen, aber einige derselben mögen aus der von Rocholl gegebenen Uebersicht hervorgehoben werden, weil sie geeignet sind, uns von den Fehlern bisheriger Phil. d. G. zu den wirklichen Aufgaben derselben hinüberzuführen.

Einer der Ersten, denen Phil. d. G. in wahrhaft modernem Geiste vorschwebte, war der Schweizer Wegelin, dessen in den Abhandlungen der Berliner Akademie 1770—75 erschienene Abhandlungen wohl erst durch Rocholl (p. 75 ff.) wieder ans Licht gezogen worden sind, vielleicht aber schon auf Herbart eingewirkt hatten. Wegelin gibt Grundzüge einer Statik und Mechanik des geschichtlichen Lebens, worin die

Ideen als »lebendige« (d. h. bewegende) Kräfte gegenüber »toten« (veralteten Zuständen) erkannt sind. Aehnlich unterscheidet Buchez feststehende und bewegliche Elemente, mit der nähern Bestimmung, dass jene auf Seite der Gesellschaft, diese auf Seite der Persönlichkeit liegen. Jouffroy sieht in der Geschichte Wechselwirkung zwischen bewussten und unbewussten Strömungen, zwischen Ideen und Leidenschaften. Rosmini statuirt Wechselwirkung oder Abwechslung zwischen Streben nach Einheit und Streben nach Gliederung, ähnlich de Vitry zwischen associirender und individualisirender Kraft. Trezza stellt innere Lebenskraft den äußern Bedingungen und der Macht der Einflüsse gegenüber. Nach Comte und Mill sollen die Schwankungen in der Geschichte fortschreitend abnehmen mit der Zunahme des Ererbten und der Einflüsse des Ganzen auf die Einzelnen. Spencer legt seiner Sociologie das Gesetz von der Erhaltung der Kraft zu Grunde, indem wachsende Bevölkerung die geistige Bildung steigert und diese wieder Uebervölkerung hemmt. Der Amerikaner Carey spricht von Attraction nach kleinern und größern Centren, welche in geradem Verhältnis zu ihrem Gegensatz, der Individualität, wachse; beide Kräfte müssen einander das Gleichgewicht halten. Die in der wachsenden Association sich erzeugende Wärme setzt sich in fortschreitende und beschleunigte Bewegung um u. s. w.

Man wird in allen diesen, hier nur ganz aphoristisch aufgezählten Theorien einseitige, aber fruchtbare Gesichtspunkte und Ansätze erkennen, den Wellenschlag der Geschichte unter irgend ein Gesetz zu bringen. Dass dieselben aus Analogien mit der Physik geschöpft sind, wird man nicht zu scharf tadeln, wenn man bedenkt, dass auch Herbart nach bloßer Analogie Statik und Mechanik von den Molekülen auf die Vorstellungen übertragen und dem Verhalten dieser in der Seele das Verhalten der einzelnen Menschen im Staate verglichen hat. Neuere haben die Parallele zwischen dem organischen Leib und der organisirten Gesellschaft ernsthaft bis ins Einzelne ausgeführt.

Alle solche Analogien mögen dem einzelnen Forscher persönliche Anregungen gewähren und können, wenn die menschlichen Kräfte nicht bloß (wie bei Trezza) mit geologischen, sondern (wie schon bei Wegelin und dann bei Spencer und Carey) sogar mit kosmischen in Verbindung gebracht werden, großartige Ausblicke eröffnen, aber als wissenschaftliche Tatsachen oder Gesetze dürfen sie nicht gelten. Die Geschichte ist weder eine Offenbarung Gottes noch ein Naturprocess, sondern eben Menschenwerk, und das specifisch Menschliche, Moralische und Sociale, muss in seiner Eigentümlichkeit gegenüber dem Physischen, immerhin mit Benutzung von Analogien mit diesem und mit Anknüpfung an die der Menschheit real anhaftende Naturgrundlage, mehr in den Vordergrund gestellt werden. Vor allem aber wird man sich hüten müssen, irgend einen einzelnen von den oben angeführten Gegensätzen oder eine ähnliche Polarität als das einzige und allumfassende Gesetz der Geschichte aufzustellen, was wieder nicht ohne vielfach gewaltsame Behandlung oder Misachtung von Tatsachen möglich ist. Eben weil die Geschichte Menschenwerk ist, ist sie ein Gewebe von höchst complicirter Beschaffenheit, und auch Combination einer größern Zahl von sich mannichfach kreuzenden Grundkräften wird nicht hinreichen, die Fülle des wirklichen Geschehens zu erschöpfen.

Wenn von einem Fortschritt im Ganzen, und zwar im Sinne von intellectueller, moralischer und socialer Verbesserung die Rede sein soll, so müsste jedenfalls die Frage erhoben werden, wie mit einem solchen ein entsprechender Fortschritt der Einzelnen, als Bedingung oder Folge, verknüpft sei. Aber wichtiger und eher zu beantworten ist die Frage nach dem Fortschritt auf einzelnen Gebieten und nach der Wechselwirkung dieser partiellen Fortschritte. Hieher gehören also unter andern die schon schwer genug wiegenden Fragen, ob zwischen fortschreitendem materiellem Wohlstand und zwischen intellectueller Cultur einerseits, zwischen fortschreitender Legalität und Moralität andrerseits und zwischen diesen Gruppen unter einander ein constantes

Causalverhältnis nachzuweisen sei. Innerhalb der geistigen Cultur kann und muss wieder nach solchem Verhältnis zwischen Kunst, Wissenschaft und Technik untereinander und nach ihrem Zusammenhang mit der Verfassung und Macht der Staaten gefragt werden. Fragepunkte dieser Art können immer wieder kreuzweise miteinander verbunden, es müssen Quer- und Längendurchschnitte durch die einzelnen Gebiete der Cultur, die Zustände und Schicksale der verschiedenen Völker und Völkergruppen gezogen werden, um das Gewebe der Geschichte in seinen Bestandteilen bloß zu legen und aus durchgehender Vergleichung der Tatbestände Schlüsse auf die Ursachen möglich zu machen.

Wichtig ist ferner das Verhältnis, in welchem Wirkungen aus engern Kreisen in weitere sich fortpflanzen, von einzelnen Persönlichkeiten auf ihre Umgebungen, von einzelnen zeitweise vorherschenden Völkern auf ganze Gruppen und Zeitalter. Indem man den Unterschied zwischen originaler und übertragener Cultur ins Auge fasst, wird man auf die weitere Frage geführt, wie viel ein Volk sich selbst, seiner geographischen Lage, geschichtlicher Constellation, bloßer Anregung oder übermächtiger Schicksalsfügung verdanke.

Die eigentlich subjectiven, selbständigen Factoren können Persönlichkeiten, Familien, Stände, Vereine sein, und neben dem Staate, der zunächst alle diese in sich begreift und in verschiedenem Maße beherscht, besteht und bildet sich immer mehr eine bürgerliche Gesellschaft, welche den Staat unterstützen und vielleicht (nach W. v. Humboldts Ideal) allmählich ersetzen soll, sowie auch neben den Staaten eine weltbürgerliche Gesellschaft internationale Verbände und Organe schafft.

Möglichste Entfaltung aller Kräfte der Einzelnen und Gemeinschaften, fortschreitende Ausgleichung und harmonische Mischung aller persönlichen und sachlichen Potenzen, und zwar so, dass die Interessen der Gesammtheit immer zugleich den Einzelnen dienen, scheint das höchste erkennbare Ziel menschlicher Geschichte zu sein, der Inbegriff aller wirksamen Kräfte und auch der wirklich bereits erreichten Resultate.

Weitere Zwecke zu setzen haben wir weder ein Recht noch ein Vermögen; dieselben werden sich vorweg von selbst aus mechanischem Zusammenhang ergeben und die Phil. d. G. kann sich damit begnügen, die Form der Bewegung erkannt zu haben, sowie ja auch die Ethik auf ein materielles Princip (irgend eine Art oder einen Grad von Glückseligkeit) verzichten und sich bescheiden muss, dem Einzelnen seine Stellung in der Gesellschaft anzuweisen und zu sichern.

---

# Zur Charakteristik der Volksetymologie.

Von Dr. O. Weise.

Die volksetymologischen Studien sind nicht von gestern und heute, sondern haben bereits vor einigen Decennien begonnen: schon 27 Jahre sind verflossen, seitdem Förstemann mit seinem schönen Aufsatze über deutsche Volksetymologie die damals begründete Kuhn'sche Zeitschrift für vergleichende Sprachwissenschaft eröffnet und damit den ersten Impuls zur Forschung auf diesem Gebiete gegeben. Rasch hat sich der von ihm zuerst gebrauchte Name bei allen Culturvölkern, in allen Cultursprachen eingebürgert; aber gleichwohl ist die Litteratur dieser doch wahrlich nicht uninteressanten Spracherscheinung bis zum heutigen Tage noch ziemlich spärlich geblieben. Wie dies gekommen, ist hier nicht der Ort zu untersuchen; es genügt zu constatiren, dass wir allerdings nunmehr durch die treffliche Schrift Andresens eine ziemlich umfassende Zusammenstellung der in Rede stehenden deutschen Wörter erhalten haben, dass aber das einschlägige Material der antiken Sprachen noch gar nicht, das der übrigen modernen erst zum kleinsten Teil

gesammelt worden ist, wenn sich auch anerkennenswerte Beiträge in verschiedenen wissenschaftlichen Zeitschriften und historischen Grammatiken vorfinden. Nach alledem ist es nur natürlich, dass man, wie Förstemann noch vor wenigen Jahren unumwunden bekannt hat (Zeitschr. f. vgl. Sprach. XXIII, p. 375 sqq.) bis jetzt noch nicht über interessante Einzelheiten hinausgekommen und eine eingehende Charakteristik der Volksetymologie noch gar nicht unternommen worden ist. Es möchte demnach gewagt erscheinen, wenn ich im folgenden mich dieser Aufgabe zu unterziehen und einige allgemeine Gesichtspunkte und Gesetze von größerer Tragweite aufzustellen versuche. Doch stehen mir außer den oben genannten Hülfsmitteln so umfangreiche eigene Sammlungen, besonders aus dem Bereiche der beiden classischen Sprachen zu Gebote, dass ich in dieser Hinsicht mit genügendem Rüstzeug versehen zu sein glaube und mich der Hoffnung hingeben darf, bei der Classificirung der Beispiele kein wesentliches Moment zu übergehen.

Von den beiden Fragen nun, zu deren Beantwortung die folgenden Zeilen bestimmt sind, nach dem warum? und wie?, nach der Ursache und dem Wesen der Volksetymologie, muss naturgemäß die erstgenannte zuerst erledigt werden: jene ist im Wesen der Sprache, dieses in der Denk- und Anschauungsweise des Volks begründet.

Wie alle organischen Gebilde, so sind auch die Worte, so ist auch die Sprache, von Generation zu Generation vererbend, fortwährenden Veränderungen im Lautbestande und Wortschatze unterworfen. Häufiger Uebergang des einen Lautes in einen entsprechenden andern, Schwund und Einschub von Vocalen und Consonanten, Ausfall ganzer Sylben und Zusammenziehung mehrerer in eine, Abschleifung volltönender Endungen und alle jene formellen Umgestaltungen, denen die Sprache durch die Macht des *πανδαμάτωρ χρόνος* sich zu unterziehen gezwungen ist, haben die Physiognomie des ganzen sprachlichen Organismus oft in kurzer Zeit erheblich zu ändern vermocht. Was vorher klar und durchsichtig war, ist durch sie getrübt worden: das Gepräge der Worte

ist verwischt, Präfix und Endung heben sich nicht mehr scharf vom Stamme ab, der enge Zusammenhang zwischen der Wurzel und ihren Derivatis ist nicht mehr deutlich erkennbar. Zu diesem qualitativen gesellt sich noch ein quantitativer Wandel, gesellen sich die Schwankungen, denen die Sprache in ihrem Wortbestande unaufhörlich ausgesetzt ist. Alte Worte schwinden und neue treten an ihre Stelle; mit neu erworbenen Culturobjecten bürgern sich auch neue Bezeichnungen ein. Denn kein Volk, mag es noch so gottbegnadet gewesen sein, hat bisher auf allen Gebieten der Cultur die höchste Stufe zu erreichen vermocht, kein Culturvolk hat sich, so abgeschlossen auch sein Gebiet war, vollkommen allen äußeren Einflüssen entziehen können, vielmehr steht fest, dass, da die wichtigsten Culturerrungenschaften zu allen Zeiten von Volk zu Volk gewandert sind, ein um so lebendigerer internationaler Austausch stattgefunden hat, je verschiedener die geistige Beanlagung und Productionskraft der einzelnen Völker war, und dass, je offener ein Land dagelegen, je enger die Berührung seiner Bewohner mit fremden Nationalitäten gewesen, diese in Gebräuchen und Sitten, in Sprache und Lebensweise sich desto leichter modificirt haben. Es wäre aber ein Widerspruch anzunehmen, dass ein Volk receptiv und productiv zugleich gewesen sei, dass es fremde Culturobjecte entlehnt und für diese eigene Namen erfunden habe: die Sprachgeschichte bestätigt das Gegenteil und bekundet unwiderleglich, dass die Zahl der Lehnwörter der Stärke der äußeren Einflüsse proportionirt ist, sie lehrt uns aber auch, dass diese fremden Eindringlinge oft in grässlich verstümmelter Gestalt übernommen worden sind. Selbstverständlich; denn einmal ist durch das Fehlen gewisser Buchstaben und Lautgruppen in der Sprache des beeinflussten Volks eine formelle Aenderung vieler Worte herbeigeführt worden und sodann hat auch die individuelle Gestaltung von Haus aus identischer Laute zu mannichfachen Anomalien Veranlassung gegeben*). So ist beispielsweise im

*) Vgl. Sievers, Lautphysiol. p. 126: wie überhaupt jeder Teil des menschlichen Körpers durch einseitige Uebung zwar für den einen Dienst,

Latein manche Störung der normalen Lautvertretung auf den Mangel der Aspiraten und des ζ, auf das Zusammenfallen von *g* und *k* in der Aussprache der früheren Zeit und auf die Verschiedenheit der Klangfarbe zurückzuführen, die die Vocale *i* und *u* in den beiden classischen Sprachen hatten (vgl. Dittenberger im Hermes VI, p. 129). Geben somit schon lautliche Schwierigkeiten oft den Anlass zu Verderbnissen, so haben diese noch viel häufiger ihren Grund in der Abneigung, die das Volk instinctiv gegen alle fremden Namen empfindet, und in dem Bestreben desselben, sich diese mundbequem zu machen. »Alle Sprachen«, sagt Jacob Grimm in der Einleitung zum deutschen Wörterbuche p. XXVI, haben, so lange sie gesund sind, einen Naturtrieb, das Fremde von sich abzuhalten und wo sein Eindringen erfolgte, es wieder auszustoßen, wenigstens mit den heimischen Elementen auszugleichen. Keine Sprache war der Entfaltungen aller Laute mächtig und den bei Seite liegenden weicht sie aus, weil sie sich dadurch gestört empfindet. Fällt von ungefähr ein fremdes Wort in den Brunnen einer Sprache, so wird es so lange darin umgetrieben, bis es ihre Farbe annimmt und seiner fremden Art zum Trotz wie ein heimisches aussieht.« Und wie diese Eindringlinge, so behandelt das Volk auch angestammte, von den Vätern ererbte Ausdrücke, deren Gepräge verwischt, bei denen Stamm und Endung, Wurzel und Suffix nicht mehr deutlich trennbar und erkennbar sind.

Naturgemäß aber haben die Eigennamen das bedeutendste Contingent der Umbildungen gestellt, weil bei diesen die ursprüngliche Bedeutung in der Regel am stärksten verblasst

---

den er täglich versieht, besonders ausgebildet, für andere Zwecke aber weniger tauglich oder geradezu unbrauchbar gemacht wird, so erlangt auch das menschliche Sprachorgan durch die von Jugend auf unausgesetzt fortdauernde Uebung in der Hervorbringung der Laute der Muttersprache eine unbedingte Gewalt über alle Articulationsbewegungen, welche diese erfordert; aber auch nur über diese. Haben einmal die Sprachwerkzeuge durch und für ihren bestimmten Dienst eine einseitige Ausbildung erhalten, so wird alles, was aus dem Rahmen der geläufigen Articulationsbewegungen heraustritt, als schwierig empfunden.

ist. Wie die nomina propria der etymologischen Operation des Sprachforschers weit größere Schwierigkeiten in den Weg stellen als die Appellativa, so auch dem Volke. Denn da bei letzteren von den 3 für die Etymologie in Betracht kommenden Factoren des Lautes, der Bedeutung und des Ursprungs wenigstens 2, bei ersteren aber nur 1 gegeben ist, so ist hier der Divination freier Spielraum gelassen, der schöpferischen Phantasie des Volkes keinerlei beengende Schranke gezogen. Von den Appellativis sind auf volksetymologischem Gebiete weitaus am stärksten vertreten die Concreta, die Bezeichnungen sinnlicher Eindrücke, was um so weniger verwundern kann, als ja das ganze Handeln und Denken, die ganze materielle, geistige und Gemütstätigkeit des Volkes mehr oder weniger von der Sinnenwelt bestimmt wird. — Nächstdem haben die Verba die größte Zahl der Umgestaltungen aufzuweisen, während die übrigen Wortarten numerisch eine ziemlich untergeordnete Rolle spielen.

Doch ehe wir weiter gehen, muss es zunächst unsere Aufgabe sein, das Gebiet der Volksetymologie etwas genauer abzugrenzen: Man ist im Laufe der Zeit soweit gegangen, unter diesen Begriff alle diejenigen Worterklärungsversuche zu subsumiren, in denen die ursprüngliche Bedeutung nicht auf dem Wege sprachgeschichtlicher Forschung eruirt wird, sondern der Wortklang die einzige Norm der Etymologie abgibt, in denen daher alle, auch fremde Wörter, aus dem heimischen Sprachschatze gedeutet werden. Mit Unrecht; denn von der wahren Volksetymologie in dem Sinne wie sie Förstemann aufgefasst hat, als er diesen Namen erfand, ist sorgfältig zu trennen und fern zu halten, was durch spöttelnden Volkswitz geschaffen worden ist oder den Schrullen grübelnder Gelehrter sein Dasein verdankt, also auf absichtlicher Entstellung oder künstlicher, unrichtiger Deutung beruht. Daher in gleicher Weise die naiven Worterklärungsversuche der alten Grammatiker und die Grillen etymologisirender Mönche als die Wortspiele der Komiker und Satirenschreiber und die Wortverdrehungen des alle Zeit schlagfertigen Soldatenwitzes von unserer Betrachtung ausgeschlossen bleiben müssen.

Was auf diesem Wege entstanden ist, ist selten allgemeingültig geworden, noch seltener lebenskräftig und von längerer Dauer gewesen. Dagegen ist die wahre Volksetymologie allerdings als ein wichtiger Factor der Sprachbildung anzuerkennen; denn sie ist ein naiver, sich unwillkürlich und organisch vollziehender Sprachprocess. Aus dem Misbehagen entsprungen, welches das Volk unwillkürlich fremden oder ihm unverständlichen Worten gegenüber empfindet, beruht sie auf dem entschiedenen, aber unbewussten Drange desselben, allem ausländischen einen heimischen Klang abzugewinnen, verblassten Formen ein neues Gepräge zu geben. Das Volk fühlt instinctiv, dass die Ausdrücke, deren es sich bedient, kein leerer Schall, der Name eines Dinges nicht bloß ein totes Zeichen sein kann, weil ihm, wie Steinthal, Geschichte der Sprachwissensch. bei Griech. und Röm. p. 5 mit Recht sagt, »heißen und sein zusammenfällt, weil es im Worte die Sache denkt und ihm darum Wort und Sache eins sind«. Daher legt es sich die Sprachgebilde nach subjectivem Gutdünken zurecht. Die geringste Aehnlichkeit, der leiseste Anklang eines unverständlichen Lautcomplexes an ein dem Volksmunde geläufiges Wort vermag eine Metamorphose des ersteren unter Anlehnung an das letztere hervorzurufen. Auf den Sinn der so entstandenen Neubildung wird dabei wenig Rücksicht genommen; das Volk quält sich nicht damit ab, den wahren Ursprung des Wortes ausfindig zu machen, es grübelt nicht nach über sein wahres Etymon*). Mag es auch den Anschein haben, als ob Laut und Begriff des unbewusst geschaffenen Sprachproducts sich nicht vollständig decken,

*) Nur in seltenen Fällen gibt sich ein derartiges Bestreben kund, den wirklichen Sinn der Neubildung zu ergründen, aber nicht auf dem Wege regelrechter Forschung, sondern mit Hülfe der frei schaffenden Phantasie durch Bildung von Mythen. Wer kennt nicht die zahlreichen Städtegründungssagen, an denen jede Gegend so reich ist? Wer erinnert sich nicht der hübschen Erzählungen von dem großen Brande (*πῦρ*) der Pyrenäen, von der Ochsenhaut (*βύρσα*), der die Burg von Carthago ihren Namen verdanken soll, von der Geburt des Bacchus aus dem Schenkel (*μηρός*) des Jupiter etc., die sich alle aus der Absicht erklären lassen,

jedermann weiß aus dem täglichen Gebrauch, was es wirklich bezeichnet; die Macht der Gewohnheit gibt ihm den Stempel der Richtigkeit; der Klang ist gerechtfertigt. Was Oscar Jänicke in Bezug auf die deutsche Sprache sagt (Zeitschr. f. Gymnasialwesen XXV, p. 753): »Das Volk steht den fremden Worten in Betonung wie willkürlicher Umformung heute fast noch ebenso ungenirt gegenüber wie vor tausend Jahren«, das gilt von allen Sprachen, von allen Zeiten. Daraus ergibt sich, dass die Volksetymologie keine Wissenschaft, kein Zweig gelehrter Forschung ist, wie die wissenschaftliche Etymologie, sondern eine unbewusst eintretende Geistestätigkeit des Volkes, »eine unbewusste Auffassung durch Wirksamkeit der Analogie nach Gesetzen der Apperception« (Steinthal l. l. p. 6), ebenso organisch wie das sogenannte Wachstum, der lautliche Wandel und Verfall, dem alle Sprachformen unterworfen sind.

Sie tritt wie dieser mit Naturnotwendigkeit ein und hat wie dieser zur notwendigen Voraussetzung die gesprochene Sprache, das lebendige Wort. Ob die Conversationssprache der Gebildeten die Quelle des volksetymologischen Ausdrucks ist oder die Rede des schlichten Mannes den ersten Anstoß zur Umdeutung eines Wortes gegeben hat, ist ganz irrelevant. Denn wir haben es hier nicht etwa mit einem dem niederen Volke ausschließlich angehörigen, sondern vielmehr mit einem im Bereiche der ganzen Umgangssprache auftretenden Phänomene zu tun. Zwar werden Worte wie *mordsacriren* gegenwärtig von den Gebildeten als nicht schriftmäßig verpönt, während *Felleisen* und ähnliche Ausdrücke in die Litteratursprache Eingang gefunden haben, aber hinsichtlich ihrer Entstehung ist zwischen beiden Worten gar kein Unterschied; denn in beiden Fällen ist der instinctive Trieb, ein fremdes, dem Umbildner etymologisch dunkles Wort aus der deutschen Sprache zu erklären das Agens der Umbildung gewesen.

---

die Derivation fremder Namen aus griechischen Worten zu rechtfertigen, während doch die wahren Etyma in celtisch *pir*, Gebirge und phönicisch *byrsa*, Burg zu suchen und die letztere Sage auf die Bekanntschaft der Griechen mit dem indischen Götterberge Meru zurückzuführen ist.

Die Verschiedenheit des Gebrauches erklärt sich einfach daraus, dass, als *veleys* = franz. *valise* in *Felleisen* umgeprägt wurde, die Herkunft dieses Wortes auch im Kreise des die Litteratur beeinflussenden Publicums nicht mehr bekannt war, *mordsacriren* dagegen = *massacriren* in Folge der vorgeschrittenen allgemeinen Bildung des 19. Jahrhunderts und der größeren Verbreitung der französischen Sprache bisher nur dialektisch, sein Gebrauch auf das des französischen unkundige Volk beschränkt geblieben ist. Somit liegt der Unterschied beider Worte nur in ihrer gegenwärtigen Geltung und die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass die Zukunft auch letztgenanntem Worte in die Schriftsprache Aufnahme verschaffen wird. Daraus folgt, dass der vielfach statuirte Unterschied zwischen litterarischer und vulgärer Volksetymologie als äußerlich und nicht mit dem Wesen der Sache vereinbar fallen muss. An sich gibt es, wie schon Andresen l. l. p. 41 richtig sagt, nur eine einzige natürliche und ungekünstelte Volksetymologie und da diese, wie bereits oben bemerkt, mit der ganzen Denk- und Anschauungsweise und Sprache des Volks auf das innigste verwachsen ist, so werden wir uns dieser als Schlüssel zum Verständnis des volksetymologischen Getriebes bedienen können.

Eine der Haupteigentümlichkeiten des Volks nun ist seine plastische Sprache mit ihren deutlichen, leicht fassbaren, zu keinerlei Misverständnis Anlass bietenden Ausdrücken. Ihm ist die präcise Diction, die dem Gelehrten die Verwendung zahlreicher termini technici ermöglicht, fremd. Zu Gunsten der Deutlichkeit greift es häufig zu Umschreibungen, um eine falsche Auffassung zu verhüten, setzt es häufig zum individuellen Begriff oder Namen der Species die generelle Bezeichnung: ich erinnere an Ausdrücke wie *Haifisch, Palmbaum, Pfennigmünze,* an Benennungen wie *Tigertier,* die selbst in die poetische Diction Eingang gefunden haben (vgl. Schillers Handschuh), an Bezeichnungen wie *Tannenbaum,* die durch die Macht der Gewohnheit sogar eine etwas modificirte Bedeutung erhalten haben. Besonders reich an derartigen Wendungen sind die Dialekte, wie jeder, der der Sprache

des Volkes je ein geneigtes Ohr geschenkt hat, unbedenklich bestätigen wird. Dieser Vorliebe des Volks nun verdanken und verdankten schon im Altertum eine Menge von volksetymologischen Bildungen ihr Dasein. Denn unwillkürlich suchte man in dem Namen der Species den des Genus und schon der leiseste formelle Anklang konnte eine Ideenassociation in diesem Sinne hervorrufen. Da nun, um mit Osthoff zu reden, im Kampfe des physiologischen und psychologischen Sprachtriebes der letztere die Oberhand behält, so vollzieht sich ganz von selbst die zur gänzlichen formellen Ausgleichung mit dem beeinflussenden Worte nötige Umgestaltung. Gleichwie *Σωκράτης* nach Analogie von nominibus propriis der 1. Declination z. B. *Σπαρτιάτης* im Accusativ die Endung *ην* angenommen hat, so hat sich in Folge begrifflicher Substituirung (Einmischung des Genusbegriffs) die Umformung von skr. *puṇḍârika-* in *πάνθηρ* vollzogen, vgl. Benfey, griech. Wurzelwörterb. II, 88. Curtius Grundz. d. griech. Etym. p. 430[4]. Auf physiologischem Wege musste das fremde Wort zu *πυνδηρικα* werden; weil aber von da zu *πάνθηρ* lautgesetzlich keine Brücke führt, (denn sowohl der Uebergang von *υ* in *α* und von *δ* in *θ*, als der Schwund der Endung ist sonst abnorm und fast beispiellos), so kann nur ein psychologischer Process die formelle Umgestaltung veranlasst haben. Da nun das Wort den Panther, also ein Tier bezeichnet, so lag der Gedanke nahe, die griechische Benennung für Tier darin zu suchen. Demzufolge wurde *δηρ* in *θηρ* geändert und die nunmehr bedeutungslose, überdies im älteren Griechisch außerordentlich seltene Endung *-ικα* abgeworfen. Nach alle dem war die Aenderung der ersten Sylbe nur natürlich, denn mit *πυν* wusste man nichts anzufangen, während *πᾶν* ein bekanntes Wort war: so war aus dem indischen *puṇḍârika-* ein vollkommen griechischer Ausdruck, ein »Alltier« = *πάν-θηρ* geworden. Interessant ist es zu beobachten, dass sich der gleiche psychologische Vorgang bei demselben Worte noch einmal vollzieht; denn im Gegensatz zu den Römern, die es unverändert aus dem Griechischen übernahmen, ist bei den Germanen, denen der

Name des Tieres durch die Römer bekannt wurde, die gleiche Einmischung der generellen Bezeichnung eingetreten, wie die mhd. Form *pan-tier* (Andresen l. l. p. 37) zur Genüge bekundet. Aehnlich ist die Entstehung des griech. *συκόμορος* aus dem hebr. Plural שִׁקְמוֹת (Schikmot) durch die Einwirkung von *μόρος* (vgl. Hehn, Culturpflanzen etc. p. 337 [3]) und ebenso die Bildung von lat. *levir* neben *δαήρ* = *δαϝήρ* und von Treviri neben Treveri (vgl. Brambach, Hülfsbüchlein der lat. Rechtschreibung) durch Beeinflussung von Seiten des Wortes *vir* zu erklären.

Besonders zahlreich sind derartige Analogiebildungen auf dem Boden der modernen Sprachen emporgewuchert. So ist engl. *gilliflower* (vgl. *flower*, Blume) aus franz. *giroflée, girofle* = *καρυόφυλλον*, *causeway* (vgl. *way*, Weg) aus franz. *chaussée*, *crawfish* (vgl. *fish*, Fisch) aus franz. *écrevisse*, *sparrowgrass* (vgl. *grass*, Gras) aus lat. *asparagus*, *gooseberry* (vgl. *berry*, Beere) aus franz. *grosseille* hervorgegangen; so ist ahd. *fasihuon* (vgl. *huon*, Huhn), mhd. *phasehuon* = *fasan*, lat. *phasianus*, so mhd. *Helfentier* = *Elephant*, *pulbret* = *pulpitum*, *Kolgras* = *coriandrum* u. a., so endlich nhd. Bezeichnungen wie *Trampeltier* = *Dromedar*, *Pharrherr* = mhd. *Pfarraere Aschlauch* = lat. *ascalonicum*, *Einbeere* = lat. *juniperus*, *Blankscheit* = franz. *blanchette*, *Kappzaum* = franz. *cavesson*, so Eigennamen wie *Kapphahn* und *Kapphuhn* = lat. *capo(n)*, ndd. *kapûn* u. a. zu erklären.

Auf demselben Princip der Deutlichkeit beruhen auch Bildungen ganz anderer Art, in denen nicht die letzte Sylbe des zum Substrat volksetymologischer Bildungen dienenden Nomens die Umwandlung in den Gattungsbegriff erfahren hat, sondern letzterer direct an das Nomen angefügt und mit diesem zu einem Compositum verwachsen ist. Hier trägt die Coexistenz homonymer Bezeichnungen, von denen die eine im Sprachbewusstsein im Laufe der Zeit mit der andern auch begrifflich zusammenfiel, die Schuld der erwähnten Zusammenrückung. Aus *Wind* wurde, als die ursprüngliche Bedeutung des Wortes (eine Hundeart) durch das Zusammenfließen mit dem von Haus aus grundverschie-

denen, aber formell identischen und weit gebräuchlicheren Worte alterirt wurde, unter Anfügung des Genusbegriffes *Hund* das Compositum *Windhund* in der Bedeutung eines flüchtigen, an Schnelligkeit den Winden vergleichbaren Hundes. So war eine Unterscheidung möglich und fortan aller Verwechslung vorgebeugt. Aehnlich dürfte es sich mit *Ebenholz* (= *ebenus*), *Lindwurm* (= altnord. *linnr,* Schlange), *windschief* (= mhd. *wint, schief*), *Damhirsch* (= *dama*), *Maulbeere* (= *Maul* entstanden aus *mor(um)*), *Maulesel* (= *mulus*), *Kamelblume* (= *camomilla,* Chamille), *Walfisch* (= *balaena*), *Elentier* (= *elen,* slav. *jelen,* Hirsch), *Schalksknecht* (= *skalk,* Knecht) u. a. verhalten, während bei *Tuffstein* (= *tofus*), *Lorbeer* (= *laurus*), *Lurleyfelsen, Loreleyfelsen* (vgl. *leie,* Felsen), *Haardtgebirge* (vgl. *hart,* Gebirge z. B. in Spechtshart = Spessart) bloß geschwundenes Sprachbewusstsein zur Erklärung herangezogen werden kann.

Uebrigens lässt sich ein ganz ähnlicher Vorgang auch bei Ausdrücken wie *Flitterwoche, Vormund* u. a. warnehmen, die infolge des Aussterbens der Worte *flittern* = liebkosen und *Mund* = Schutz zu ihrer heutigen schiefen Auslegung gekommen, aber durch die den Begriff determinirenden und präcisirenden Compositionsglieder *vor* und *Woche* vor der oben besprochenen Zusammensetzung bewahrt geblieben sind.

Doch kehren wir jetzt zu der gedachten Eigenschaft der Umgangssprache, zu dem plastischen, sinnlich fassbaren Ausdrucke derselben, zurück. Jedermann weiß, dass sich das Volk selten zum Gebrauch der, gelehrter Abstraction entsprossenen, Bezeichnungen emporschwingt. Die reale, sinnlich warnehmbare Welt ist seine Gedankensphäre, der Tummelplatz seiner Sprache; es liebt daher die Concreta und verwendet meist Ausdrücke, denen Evidenz, Anschaulichkeit und Augenfälligkeit charakteristisch ist. Wie im Kindesalter der indogermanischen Sprachen, wo man aus deutenden und zeigenden Wurzeln Worte schuf, die Concreta die Grundlage des Denkens und des sprachlichen Ausdrucks bildeten, so noch heutzutage mehr oder minder in der Umgangssprache. Ja häufig macht das Volk sogar, wenn es gilt, abstracte

Begriffe, Handlungen, Zustände und Eigenschaften zum Ausdruck zu bringen, von Redensarten Gebrauch, welche der Sinnenwelt entnommen, und von empirischen Objecten auf das geistige Gebiet übertragen sind (Metaphern), indem es gewisse übereinstimmende Züge der sichtbaren und unsichtbaren Welt in Parallele stellt und dabei besonders hervorstechende Momente herausgreift. Man vergleiche volkstümliche Wendungen wie *den Kopf verlieren, auf den Kopf gefallen sein, kopflos sein, einem den Kopf warm machen* u. a. mit lateinischen der Conversationssprache angehörigen Bezeichnungen wie *cerebrum,* Verstand, *decollare* hinrichten (= köpfen), *mihi in buccam venit,* es fällt mir ein, *plena manu,* reichlich, *brevi manu,* sogleich, *sub manu,* ohne Mühe, *manibus pedibusque,* mit aller Anstrengung, *illotis manibus,* unvorbereitet u. a. und man wird zu der Ueberzeugung kommen, dass allgemein gültig ist, was Rebling im Programm der Kieler Gelehrtenschule 1873 p. 19 in seiner Charakteristik der römischen Umgangssprache ausgeführt hat, nämlich dass dieser jene Anschaulichkeit eigentümlich ist, die die Abstraction hasst, dagegen die Dinge und Verhältnisse mit allgemeinverständlicher Auffassung nach ihren Haupteindrücken recht treffend und handgreiflich zu bezeichnen versteht, man wird ferner einsehen, dass Reisig so unrecht nicht hat, wenn er in seinen Vorlesungen über lateinische Sprachwissenschaft § 173 die weitgehendsten Schlüsse über den Charakter der Sprache und des Volkes aus den in ersterer eingebürgerten Metaphern zu ziehen versucht. Und fragen wir uns nun, von welchen Worten die Metaphern hergenommen sind, die die Umgangssprache beherschen, auf dem Gebrauche welcher Worte jene Anschaulichkeit des Begriffes beruht, die der Volkssprache vorzugsweise eigen ist, so kommen wir zu folgendem Resultate:

Das Hauptcontingent stellen entschieden die 3 Naturreiche; vor allem sind stark vertreten der Mensch und seine Körperteile (vgl. J. G. Kohl, über Land und Meer 1878 n° 49 p. 1020 sqq.) und die dem Menschen am nächsten stehenden Repräsentanten des Tierreichs, die Haustiere (vgl. Fr. Brink-

mann, Untersuchungen über den Geist der modernen Sprachen, der dem umfangreichen Gebiete der Tierbilder nicht weniger als 367 Seiten widmet) nicht minder finden wir in häufigem Gebrauche Benennungen für Bäume, Blumen und Früchte, für die wichtigsten Metalle, ferner für die Elemente Feuer, Erde, Wasser, Luft, für Land und Meer, Berg und Feld, Haus und Hof, für die bekanntesten Gestirne, namentlich Sonne und Mond, und andere Naturphänomene wie die Farben. Somit kann es uns nicht befremden, dass wir gerade diese Ausdrücke in ziemlich großer Menge auf dem Gebiete der Volksetymologie auftreten, auf ihrer Einmischung die überwiegende Mehrzahl aller volksetymologischen Gebilde basiren sehen; denn da es sich hier um eine instinctive, naive, nicht kunstmäßige Wortgestaltung handelt, so können wir von vornherein nur Annäherung an solche Ausdrücke erwarten, die sich dem Volksgeiste ungesucht, von selbst bieten, die ihm geläufig und gleichsam in Fleisch uud Blut übergegangen sind, das heißt eben sinnlicher. Doch exempla illustrant: mögen einige Beispiele das bisher Gesagte erläutern!

Ich greife, indem ich mir vorbehalte, das gesammte umfangreiche Material an einer andern Stelle ausführlich zu behandeln, das zuletzt genannte Gebiet der Farben heraus, weil es besonders eclatante Fälle bietet, bemerke aber, dass ich im Folgenden keineswegs Vollständigkeit der Aufzählung aller hierher gehörigen Spracherscheinungen beabsichtige.

Einfluss der Farbenbezeichnungen auf die volksetymologische Wortgestaltung gibt sich zunächst in den aus dem Lateinischen übertragenen griechischen Namen *Λεύκουλλος*, *Λεύκιος* und *Λευκανοί* = Lucullus, Lucius, Lucani kund. Während nämlich diese Worte tatsächlich auf Luceo und Lux oder vielmehr deren gemeinschaftliche Wurzel zurückgehen, hat sich im Griechischen eine Ideenassociation an das allerdings aus derselben Quelle entsprungene Adjectiv *λευκός* vollzogen und zwar hat man diese Umbildung, wie es scheint, ziemlich zäh festgehalten; denn nach den Ausführungen Dittenbergers, Hermes VI, p. 310—313 hat sich die Form *Λευκανοί* constant behauptet, während die beiden andern

regelmäßig auf Inschriften der republikanischen und der ersten Kaiserzeit bis auf Tiberius, bei Autoren sogar bis auf Appian Verwendung gefunden haben. Im Griechischen sind ferner acclimatisirt worden die Volksnamen der *Αἰθίοπες, Ἀργιππαῖοι* und *Πράσιοι:* in dem erstgenannten haben wir aller Wahrscheinlichkeit nach eine Anlehnung an die Farbenbezeichnung *αἶθοψ* anzunehmen, in gleicher Weise wird der Name des scythischen Volks der *Ἀργιππαῖοι* ursprünglich nichts mit *ἀργός* und *ἵππος* zu schaffen haben, da er in der heimischen Sprache soviel als *ἔθνος ἱερόν* bezeichnete (vgl. Stein zu Herod. IV, 23) und auch die griechische Benennung des indischen am Ganges sesshaften Stammes der Magadha als »Grüne« *Πράσιοι* beruht nur auf der unvollkommenen Wiedergabe des im skr. »östlich« bedeutenden Wortes mit den heimischen Elementen. Hypothesen zweifelhafter Art wie die Annahme de Gœje's (Or. und Occ. III, p. 430) dass *ἐρυθρὰ θάλασσα* aus dem persischen *airjo żarayo* abzuleiten sei, können füglich übergangen werden, dagegen sind aus dem Lateinischen anzuführen *obrussa* als Zurechtlegung aus *ὄβρυζον* mit passendem Anklang an *russus, atriplex* als Entstellung des griechischen *ἀτράφαξις* oder *ἀδράφαξυς* (wie von ater und plex), *aurichalcum* als lateinischer Reflex des griechischen Ausdruckes *ὀρείχαλκον* mit Einmischung der gelbschimmernden Farbe des Goldes und *galbanum* als aus *χαλβάνη* verderbte, formell an *galbus, galbanus* sich anschließende Form. Auch kann ich mich des Gedankens nicht erwehren, als ob den Römern bei der lautlichen Fixirung des Namens jenes bekannten nordafrikanischen Flusses Niger (entstanden aus *n' e girreu* = das Wasser, wie er noch heutzutage in der Sprache der Tuaregs heißt, vgl. Peschel, Geschichte der Erdkunde p. 23) das Adjectiv *niger* vorgeschwebt hat (vgl. *Αἰθίοπες* und *αἶθοψ*). Ein recht drastisches Beispiel bietet das Spätlatein in dem Worte *nigromantia,* das durch Misverständnis aus *νεκρομαντεία,* Totenbeschwörung hervorgegangen ist und sich sogar im deutschen als »Schwarzkunst« einzubürgern vermocht hat. Nicht weniger eigentümlich ist die von den Venetianern vollzogene Ver-

stümmelung des Namens *Εὔριπος* in *Negroponte*, schwarze Brücke, eine Bezeichnung, die sich sogar in einigen neugriechischen Dialekten erhalten hat als *Νεγρέποντος*. Aus dem Englischen steht mir gegenwärtig nur das Wort *roantree* zu Gebote, wie die Eberesche (*rountree*, eigentlich der Runenbaum von angelsächs. *rûn*, die Rune) unter deutlicher Anspielung an *roan*, rötlich, grau gewöhnlich genannt wird. An französischen Analogien mögen Platz finden die Beteuerungsformeln *corbleu, ventrebleu, sacrebleu, sacre nom bleu, sangbleu, parbleu, morbleu,* in denen der Name des höchsten Wesens (Dieu) aus Scheu entstellt ist, ferner *Orange,* wo wie bei Aurichalcum die goldgelbe Farbe und der Anklang an *or* den Wandel des anlautenden *a* (ital. *arancio* = persisch *nârenj,* arab. *nâranj,* byzant. *νεράντζιον*) in *o* veranlasst hat, und volkstümliche Verdrehungen wie *langues vertes* = Landwehr, die der letzte Krieg in Menge geschaffen hat.

Nirgends aber ist die Zahl solcher Bildungen so groß wie im deutschen: Da figurirt zunächst ahd. *falawiska,* Asche, das von Förstemann, Zeitschr. f. vgl. Sprachwiss. XXIII, 383 wohl mit Unrecht als Verrenkung des lateinischen *favilla* unter Einwirkung von *falo, falawes,* grau beanstandet wird. Nicht minder gehören hierher die mhd. nomina propria *Wîzsant* (Weißsand) = Byzanz und *Wizzi* (die Weißen) = Albani, wie der finnische Volksstamm der Wessen z. B. bei Adam von Bremen genannt wird (so Gest. Ham. Eccl. l. IV, c. 19; daher auch der Weßensee Bjel-Osero = weißer See heißt). In ähnlicher Weise erklären sich eine Menge nhd. Localnamen: so geht der deutsche Name der auf Seeland gelegenen Stadt *Rothschild* zurück auf dänisch *Roeskilde* = Ruhequelle und dieses wieder auf altnord. *Hroarskilde,* Quelle des Hroar, so sind die Ortsbenennungen *Rothmühl* aus slav. *radiměr, Rothwurst* aus *ratibor, Blauendorf* aus *bludovice, Schlauroth* aus *slurach, Weißig* aus *wusoka* entstanden; so erklärt sich *Braunschweig* aus älterem *Brûnswîc* = *Brunos vicus, Brauneschwarte* aus *Brunos warte, Braunwald* aus *Brunold, Rothmund* aus *hrodmund,* ganz abgesehen von urkundlichen Schreibungen wie *Rothstock* für Rostock. Auch

darf nicht unerwähnt bleiben die eigentümliche Umdeutung der *rue de Sèvres* im Munde der Deutschen in Paris in »Rote Seife« (vgl. Daheim 1878 n⁰ 34, p. 542) und der für die Localität des Vehmgerichts übliche Ausdruck *»auf roter Erde«*, der nachweislich aus dem plattdeutschen *rue ere* = rauhe Erde stammt. An rot ist ferner assimilirt der Name der *Rotwurst*, die eigentlich *Rauchwurst* heißt von mhd. *ruoz* (vgl. K. Schmidt, Programm von Minden 1873 p. 26), desgleichen an *braun* die *Augenbraune* = *Augenbraue* und die speciell thüringischen Ausdrücke *Braunkirsche* für Brunnenkresse und *Braunschnitzen* für Preißelbeere = böhm. *brusnice*, russ. *brusniza*, und an grün *grobgrün* = *gros grain*. Einmischung von weiß hat erfahren das voigtländische *Weißfalter* = Feifalter, während Ausdrücke wie *durchbläuen*, *gräulich* und *naseweiß* wenigstens durch ihre Schreibart Annäherung an blau, grau und weiß documentiren.

Die Zahl dieser Beispiele, die sich leicht noch vermehren lässt, beweist genugsam, wie innig mit der ganzen Anschauungs- und Denkweise des Volkes die Farben verwachsen sind. Wenn aber Naturphänomene in so reicher Variation zur Umdeutung benutzt worden sind, um wie viel häufiger, wird sich jeder sagen, muss dies erst der Fall sein bei viel näher liegenden sinnlichen Eindrücken?

Und sollen wir noch eine andere Erscheinung der Umgangssprache hervorheben, worin sich das Streben nach möglichst leicht verständlichem Ausdruck documentirt, so ist es das häufige Auftreten der Präpositionalcomposita statt der verba simplicia. Gleichwie fest steht, dass es in der ältesten Periode der indogermanischen Sprachen gar keine eigentliche Zusammensetzung mit Präpositionen gegeben hat, sondern dass erst im Laufe der Zeit die im Interesse der Deutlichkeit vorgesetzten Richtungsadverbia ihre Selbständigkeit verloren haben und zu Präfixen geworden sind, gleichwie ferner durch die Geschichte derselben Sprachen das allmähliche Aussterben der Simplicia und die beständige Zunahme der Composita bestätigt wird, so lässt sich ein noch entschiedeneres Fortschreiten in dieser Richtung in der Umgangssprache der ver-

schiedenen Völker warnehmen. Wie weit diese Erscheinung z. B. im römischen Vulgäridiom um sich gegriffen hat, ist klar ersichtlich aus den Abhandlungen von Wölfflin Philol. XXXIV, p. 137 sqq., Rebling, Progr. von Kiel 1873, p. 17 u. a., die nachgewiesen haben, dass sich die Plebeität im Gegensatze zur Urbanitas mit besonderer Vorliebe der Präpositionalcomposita mit *con, de, ad, sub* und *per* statt der simplicia bedient: es mag genügen, hier Ausdrücke wie *condignus, condormire, condecet, condocere, complacere, convulnerare* zu nennen, die als ganz ausschließliches Eigentum der Umgangssprache angesehen werden müssen, und zu bemerken, dass infolge dieses Dranges nach Deutlichkeit selbst Fremdwörter den gleichen formellen Pleonasmus èrfahren haben (vgl. *commeletare, com-malaxare, con-techinari, debacchari, supparasitari, percatapsare* u. a.). Tout comme chez nous! Oder beruhen, um nur dies eine zu erwähnen, monströse Bildungen wie verdefendiren, verconsumiren, veralimentiren, veraccordiren u. a., die man z. B. im östlichen Thüringen tagtäglich hört, nicht auf ganz demselben Principe? Doch liegt es nicht in meiner Absicht, hier durch die Aufzählung einer Menge jener entsprechenden deutschen Bildungen zu ermüden, die besonders auf dem Boden der Dialekte in reicher Fülle emporgekeimt sind und noch immer Jahr aus Jahr ein durch die nie ermüdende Productionskraft des Volkes entstehen. Schon das bisher erörterte wird hinreichen zur Erklärung der Tatsache, dass die Volksetymologie auch in dieser Hinsicht das ererbte Sprachgut stark überwuchert hat. Und in der Tat gibt es eine erstaunliche Menge kühner Wortgebilde, in denen auf Kosten des Stammes Scheinpräfixe geschaffen worden sind: man denke an *averta* = ἀορτήρ (wie von *averto*), *adeps* = ἄλειφα (wie von *adipiscor*), *accerso* = *arcesso*, *accipienser* = *acipenser* und *acceptor* = *accipiter* (beide mit unverkennbarem Anklange an *accipio*), *obsonium* = ὀψώνιον (wie von *ob-sonare*), *elogium* = ἐλεγεῖον (wie von *e* und *logos*), mlt. *admiratus, admirabilis* = arab. *amir-ul-ma, Emir* auf dem Wasser etc. etc., an griech. Verba wie διακονέω, διαιτάω, ἀμφισβητέω u. a. deren Zusammensetzung mit den Präpo-

sitionen *διά* und *ἀμφί,* wie aus der Augmentation deutlich hervorgeht, von den Griechen, wenn auch mit Unrecht, fast allgemein angenommen wurde, endlich an deutsche Formen wie *Abzucht (= aquae ductus), Abseite = absis = ἁψίς,* Widertod, Andorn, Mitfasten und andere von Andresen erklärte und in dessen Buche über deutsche Volksetymologie unschwer zu findende Scheincomposita. Im übrigen verweise ich betreffs dieses Capitels auf meinen in Bezzenbergers Beiträgen zur Kunde der indogermanischen Sprachen V. Jahrg. Heft 1 p. 68—94 erschienenen Aufsatz.

Haben wir bisher gesehen, dass der charakteristische Zug des Volkes, sich in seiner Unterhaltungssprache möglichst plastischer, anschaulicher und deutlicher Ausdrücke zu bedienen, uns über eine große Zahl volksetymologischer Bildungen Aufklärung zu geben vermag, so werden wir im folgenden versuchen, eine andere stark ausgeprägte Eigentümlichkeit des Volksgeistes zu gleichem Zwecke heranzuziehen: ich meine einen gewissen Hang zur Euphemie, meist hervorgegangen aus dem tiefreligiösen Drange des Herzens, aus dem in der innersten Brust jedes unverdorbenen Menschen begründeten Gefühle der Furcht vor einem höheren Wesen, und den damit im engsten Zusammenhange stehenden Idealismus, der sich auf dem Gebiete der Namengebung kund gibt. »Was dem gläubigen Israeliten deutlich und klar ausgesprochen war in dem Gebote »du sollst den Namen deines Gottes nicht unnütz führen«, das lag unbewusst auch dem Griechen und heidnischen Germanen in der Seele,« das empfindet unwillkürlich jeder gläubige Christ. Dem eigentümlichen Verhältnisse im Gebrauche der hebräischen Gottesnamen lassen sich zahlreiche Analogien aus der Religionsgeschichte anderer Völker zur Seite stellen und gleichwie sich die Griechen scheuten, den Namen der Rachegöttinnnen *(Ἐρινύες)* auszusprechen und sich dafür der euphemistischen Ausdrücke »die Ehrwürdigen, die Hehren, die Wohlwollenden« *(σεμναί, πότνιαι, εὐμενίδες)* bedienten, so hütet sich instinctiv jeder Christ, bei Ausrufen und besonders dann, wenn er sich einmal zu einem Fluche hinreißen lässt, den Namen dessen

unnötig zu gebrauchen, was ihm heilig ist. So entstanden unter andern Glimpfwörter wie potz tausend! = Gottes Teufel u. a., die sich bei Andresen l. l. p. 158 sqq. verzeichnet finden und französische Bekräftigungsformeln wie *corbleu, sangbleu* = *corps de Dieu, sang de Dieu;* aus dem gleichen Gefühle resultirt der Gebrauch des nomen proprium *Dyrrhachium* statt *Epidamnum,* das zu deutlich an *damnum* anklang und eine böse Vorbedeutung zu enthalten schien (vgl. Festus-Paul. p. 340 Müll.), und die Umdeutung des *ἄξεινος πόντος* (entstellt aus *πόντος Ἀσκέναξ* = das phrygische Meer, Keller, Augsb. allg. Zeitung 1876 n.⁰ 155 wissensch. Beil.) in *εὔξεινος,* desgleichen des Namens der Stadt *Maleventum* = *Μαλόεις,* Apfelstadt in Beneventum und wenn Festus l. l. recht hat, von *Egesta* = *Ἐγέστη,* das an *egestas* gemahnt, in Segesta.

Auf dem gleichen tief empfundenen religiösen Gefühle beruhen volksetymologische Bildungen anderer Art, in denen sich der euphemistische Zug nicht im Beschönigen von in Folge heiliger Scheu unaussprechbaren Worten documentirt, sondern in der unbewussten Einmischung von Ausdrücken besteht, die einem frommen Gemüte und gottgefälligen Wesen entsprungen sind.

Wie anders als so lassen sich volkstümliche Entstellungen erklären wie *Ἱεροσόλυμα*, die aus einer »Friedensstadt, Friedenswohnung« יְרוּשָׁלַיִם zu einer heiligen Stadt der Solymer im Munde der Griechen geworden ist (vgl. Tacit. Hist. V, 2, 3. Pausan. VIII, 16, 3) und *Ἱερικοῦς* = Jericho (vgl. *Ἱέρωμος* und *Ἱερόμβαλος* und Müller in Bezzenbergers Beiträgen I, 283), wie ferner *Ἱέρασος* = Sereth und neugriech. *τὸ ἅγιο πέλαγο,* das heilige Meer = *τὸ Αἰγαῖον πέλαγος* (Dossius, Bezzenb. Beitr. II, 338), wie *ἱέραξ* = ion. *ἴρηξ* (vgl. Böttiger, kleine Schriften III, 179. G. Meyer, Augsb. allg. Zeit. 1876 n. 239) und neugriech. *ἁγιόκλημα* = *αἰγόκλημα,* Geißblatt, *caprifolium* (vgl. Dossius l. l.), wie *sacrophagus* = *sarcophagus* (Schuchardt III, 11) und jener wunderbare Buchtitel »die heilige Ambres«, der einer misverstandenen Auslegung der im Anfange des ägyptischen Totenbuchs stehenden

Worte *Ha em re' em per em hru* und ihrem Anklange an *ἱερός* sein Dasein verdankt.

Und wie deutlich spricht nicht dieses echt christliche Gefühl aus Bezeichnungen wie *Orengel* = *eryngium* und *Batengel* = *betoniculus*, *Sündflut* = *sinfluth*, *Osterluzei* = *aristolochia*, *Engelsaat* = *englisch seit* (franz. *sayette*), und aus deutschen Ortsnamen wie *Engelwies* = *Ingolteswîs*, *Oelbergskirchen* = *Ellinpurgschircha*, *Eliasbrunn* = *Adalgerisbrunnen*, *Gethsemane* (abgeleitet vom Personennamen Götzmann), *Enkirchen* = *Ankaracha*, *Glaubrecht* = *Glau-brecht* u. a. Und nun vergleiche man Namen wie *Διοσκορίδης*, *Dioskureninsel* (aus *dvipa sukhatara*, glückliche Insel), *Ἀρεύπολις*, *Aresstadt* = *Ar-Moab* oder Rabbah in Palästina, *Κρόνιος πόντος*, Meer des Kronos = irisch *muir chroinn*, geronnenes Meer, nördliches Eismeer, *Νυσαῖος*, Gebirge des nysäischen Dionys = indisch Nishadha, *Κιρκεῖον*, Vorgebirge der Circe = Circeii mit altnord. Localnamen wie *Oðinsborg*, Burg des Odin = Athen und *Aegisif* = *Ἁγία Σοφία* mit Anspielung auf die Götternamen *Aegir* und *Sif* und man wird sich der Warnehmung nicht verschließen können, dass die Religion einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die volksetymologische Wortgestaltung ausgeübt hat.

Es erübrigt noch, einer Erscheinung Erwähnung zu tun, die zu der eben besprochenen in sehr naher Beziehung steht und gleich dieser vorwiegend bei Eigennamen zur Geltung kommt: ich meine die idealistische Neigung, die auf dem Gebiete der Nomenclatur deutlich hervortritt. Gleichwie die ganze Anschauung, die die beiden classischen Völker von den Sitten und Zuständen der Naturvölker des Nordens hatten, stark idealistisch gefärbt war, so bekundet auch ihre Sprache das Streben, aus den betreffenden nominibus propriis Namen von gutem Klange zu machen. »So enthält der viel bestrittene Name der Germani jedenfalls, wo auch sein Ursprung liegen mag, eine Accommodation zu Gunsten des römischen Sprachgefühls« (Andresen l. l. p. 18); auf gleiche Weise sind die deutschen Völkernamen der Helisii und Leti in Elysii und Laeti umgewandelt (Zeitschr. f. vgl. Sprachw.

XXIII, 378), so haben in späterer Zeit der vandalische Personenname Hunjareiks und der gotische Theodahad eine Metamorphose in Honoricus und Deodatus, der fränkische Carolomannus in Carolus Magnus erfahren.

Auch die Griechen haben ähnliches aufzuweisen: So legen die Localnamen *Ἄνθιον* = *Antium* (vgl. *ἄνθος*, Blume), *Βασίλεια* = *Baltia* (Peschel, Geschichte der Erdkunde p. 3, Anm. 5; nach andern = Oesel), *Φίλαι* = ägypt. *Ilak* oder mit Artikel *P-ilak* und Personennamen wie *Ὀλβία* = *Helvia*, *Ῥῶμος* = *Remus* (vgl. *ῥώμη*, Stärke), *Ἄλκιμος* = *Eljakim*, *Ἀχαιμένης* = *Hakhâmanis*, *Ἡλιογάβαλος* = *Elagabal*, *Σοφονίας* = *Zephanja*, *Μειλίχιος* = *Melech* oder *Moloch*, *Σωπείθης* = *Açvapati*, Rossmann, *Ἀνθέστιος* = *Antistius* (vgl. *ἄνθος*), *Αἰμύλιος* = *Aemilius* (vgl. *αἱμύλος*) u. a. beredtes Zeugnis für den instinctiven Trieb ab, den fremden Namen einen schönen Klang abzugewinnen.

Für das Deutsche begnüge ich mich unter Hinweis auf die umfangreiche Zusammenstellung von nominibus propriis bei Andresen l. l. mit der Erwähnung einiger an das Adjectivum »lieb« angelehnter Eigennamen wie *Liebe Seele* und *Lieberose*, entstanden aus den slavischen Worten *lipa selo*, Lindengrund und *Luboras*, ferner Liebrecht, Liebhold, Liebhardt = liutbreht, liutbold, liutbert und Hartlieb, Gottlieb, Friedlieb = hartleip etc. *(leip = relictus, -γένης, filius)*.

Eisenberg. S. A.

---

# Einiges über Schiffnamen.

Von K. Himly.

Vorliegende Zeilen bezwecken, aus der großen Zahl hinsichtlich ihres Ursprunges dunkler Schiffnamen einige ältere, vorzugsweise slawische, zu beleuchten und daran einige allgemeine Bemerkungen zu knüpfen.

Nachdem der Verfasser anlässlich der von Blau in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Bd. 28, S. 576 ff.) besprochenen Ausdrücke der türkisch-griechischen Mischbevölkerung Süd-Russlands im 31. Bande derselben Zeitschrift unter Anderem *χελάνδια* und *καράβι* mit den russischen Wörtern *čeln* Kahn und *korábl'* Schiff verglichen hatte, war er, auf die einschlagenden Forschungen des Herrn Akademikers Kunik in Petersburg aufmerksam gemacht, zu weiteren Forschungen nach dem Ursprunge der russischen Schiffnamen *olenď, ladiya'* und *korabl'* angeregt worden, welche, wenn auch teilweise noch nicht zu bestimmten Schlussfolgerungen führend, doch der Aufmerksamkeit des Sprach- und Altertumsforschers nicht ganz unwert scheinen möchten.

1. Das alte byzantische Wort *Χελάνδιον* wird in dem Kunik'schen Anhange zu Dorns »Caspia«*) als Stammwort eines altbulgarischen *olědĭ* erklärt und hat augenscheinlich die Bedeutung eines größeren Schiffes, wie ja auch Miklosich in seinem altslawischen Wörterbuche nach dem Chronicon des Georgios Hamartolos (Ausgabe Wostokoff) als Beispiel anführt: *vŭ triru glagolemij olědŭ* »auf einen Dreiruder *(τριήρης)* genannt *olěd*«. Etwaiger lautlicher Unwahrscheinlichkeiten eines Zusammenhanges mit dem früher damit verglichenen *ezolno***) zu geschweigen, hat dieses, wie das entsprechende russische *čeln,* wohl nie ein größeres Schiff bezeichnet. Es tut nichts zur Sache, dass bei Ducange nach Theophanes zwischen *τριήρης* und *χελάνδιον* so unterschieden wird, dass doch das letztere als das kleinere Fahrzeuge bezeichnende Wort hingestellt zu sein scheint. Woher das griechische *χελάνδιον* kommt, darüber zu entscheiden, muss der Zukunft überlassen werden.

---

*) Mémoires de l'Académie de St. Pétersbourg 1877, I. »Caspia«. »Ueber die Einfälle der alten Russen in Tabaristan, nebst Zugaben über andere von ihnen auf dem Kaspischen Meere und in den anliegenden Ländern ausgeführte Unternehmungen« von B. Dorn, S. 40.

**) Dieses polnische Wort war Jahrg. 31 d. Zeitschr. d. D. M. G., S. 154 mit *χελάνδιον* verglichen worden.

2. *ladija* wurde in der Gestalt von *ladiĭ, lodija* schon früh auch von Seeschiffen gebraucht, obgleich das Verkleinerungswort *lodka,* welches jetzt allein mit dem daraus wieder gebildeten *lódočka* recht im Gebrauche ist, einen Kahn bedeutet. Einstmals war *ladija* auch die Bezeichnung des Turmes im Schachspiel als Seitenstück zum malaiischen *prau* und indischen *nauka,* ist aber jetzt in dieser Eigenschaft durch *Typa tura* (französisch *tour*) ersetzt. Schon in der gewöhnlich Nestor zugeschriebenen Urkunde, an der Stelle, welche von dem Zuge der Russen nach Byzanz vom Jahre 1043 handelt und sich in Kuniks Anhange zu den Caspia besonders abgedruckt und ausführlich besprochen findet, ist *lodija'* vielleicht im Gegensatze zu *korabl'* als eine weniger große Art von Schiffen erwähnt, da dasjenige des Wolodimer, des Sohnes des Großfürsten Jaroslaw, regelmäßig mit letzterem Ausdruck bezeichnet wird, während die dem Geschwader angehörigen Schiffe im Allgemeinen mit ersterem benannt sind, die der Griechen aber *oljadi* (Miklosich hat im Lexicon Palaeo-slovenicum das unter 1. erwähnte *olědʹ* mit Nasenlaut)*). Im Lithauischen ist *eldija* ein »Lastkahn«, *eldze* ein »langes, flaches Flussschiff«, die Slawen pflegten derartige Wurzeln umzustellen, wie aus *Laba* »Elbe«, *Ladoga* »Aldeigaborg« z. B. ersichtlich ist**). Ob das von Weinhold im »Altnordischen Leben« hierher gezogene altnordische *elliđi* (vgl. das Schiff »Ellida« in Tegners Frithiofsaga) und das noch am Bodensee gebräuchlich sein sollende L ä d i n hierher gehören, lasse ich dahingestellt sein. Sollte das von Weinhold ebenfalls (aus der Edda) erwähnte *ledja* nicht für *eldja* stehen?

3. *korábl',* das jetzt gebräuchliche russische Wort für Seeschiffe, ist wegen der Zeit und des Ortes seines Ursprunges

---

*) Eine merkwürdige Abweichung von der Vermeidung der Nasenlaute im Russischen ist der Name der Ungarn *Wengeretz,* wohl aus dem polnischen *Węgry* entstanden, da Nestor dieselben U g r e n nannte.

**) Von Herrn Academiker Kunik darauf aufmerksam gemacht, habe ich Obiges aus lithauischen Wörterbüchern entnommen.

ebenfalls zweifelhaft; von Süden her zeigt sich die Möglichkeit byzantischen Einflusses, von Norden konnten zwar die Waräger mit der Sache auch den Namen hinüberbringen, das in Grimms Wörterbuch angeführte *karfi* ist aber wohl nie annähernd so allgemein gebraucht worden, wie *korábl'* und *καράβι*, wohingegen freilich das Vorhandensein eines lettischen Wortes *kârbe* »Fischerboot« auf die Möglichkeit hinweist, dass es sich hier um altes slawisch-lithauisches Sprachgut handelt.

Vorauszuschicken ist, dass auf das *o* der ersten Sylbe nicht zu viel Gewicht zu legen ist, da es als unbetont im Russischen wie *a* ausgesprochen wird, und, wenn es sich selbst in allen slawischen Sprachen und Mundarten finden sollte, z. B. das bekannte Wort *kozak* (polnisch) gegenüber dem russischen *kazák* und türkischen *qazaq* zeigt, dass solche Lautwechsel wohl vorkommen. Ferner ist das *l' (lj)* am Ende des russischen Wortes ein Zusatz, der zwischen *b* und *j* der Regel nach eintritt.

Wörter, die hier in Frage kommen, sind außerdem:

1) südöstliche Gruppe:
   - griechisch: *κάραβος* Käfer, Art Schiff (Verkleinerung: *καραβίον*),
   - neugriech.: *καράβι* Schiff im Allgemeinen,
   - georgisch: *karabi.*

2) nordwestliche Gruppe:
   - siebenbürgisch-deutsch: *kurb* Salzschiff (13. Jahrhundert),
   - mittelniederdeutsch: *korf* Art Schiff,
   - rheinländisch: *korben* Balken, die das Gerippe eines Schiffes bilden,
   - altnordisch-isländisch: *karfi* Art Schiff (männlich neben *karfa* Korb, weiblich).

Alles dieses sind in Grimms Wörterbuche erwähnte Ausdrücke für Schiffe, die nach demselben mit Wort und Begriff: Korb zusammenhängen ohne Entlehnung aus dem lateinischen

*corbis* *). Vgl. französisch *corvette,* angeblich aus *corbita* von *corbis* wegen der früher üblichen Mastkörbe, auf denen im Mittelalter Speerschleuderer u. s. w. in Seegefechten standen.

3) *caravel(l)a* vom Mittelmeer. Als Quelle Isidor von Sevilla angeführt; scheinbar weist aber die Endung auf italienischen Ursprung und mithin wohl auf das obige griechische Wort hin. Daher angeblich deutsch: *kraf(f)eel.* Grimms Wörterbuch führt jedoch eine ostpreußische deutsche Urkunde aus dem 15. Jahrhundert an.

4) nordöstliche, slawisch-lithauische Gruppe:
außer den obigen Wörtern aus der russischen und der lettischen Sprache:
polnisch: *korab* Arche Noahs,
serbisch: *korab* Schiff,
illyrisch: *korablja* dgl. neben *brod.*

5) semitische Gruppe:
arabisch: *qârib navis parva,* Freytag nach dem Kamus,
Wurzel *qaraba* sich nähern,
*qirba uter coriaceus,*
*qirâb vagina, theca,*
syrisch: *q'rûbô* Wagen,
s. Gesenius unter כְּרוּב.

In letzterer Gruppe scheint es sich um alte Ausdrücke für Mittel zur Fortbewegung von einem Orte zum andern (Wurzel *qaraba*), schwerlich um Gefäße *(qirba, qiràb)* zu handeln. Herleitung aus dem Griechischen scheint daher unstatthaft. Eine andere Frage ist, ob *κάραβος,* dessen Zusammenhang mit der zweiten Gruppe wohl unwahrscheinlich ist, etwa ursprünglich semitischer Abkunft war und vielleicht eine volkstümliche Deutung durch den Vergleich des Schiffes mit ausgestreckten Rudern mit einem Käfer erfuhr, was ein Festhalten an dieser Gestalt des Wortstammes mit dem *α* der zweiten Sylbe zur Folge haben konnte.

---

*) Ausnahme vom Gesetze der Lautwandelung s. a. a. O.

Andererseits ist die zweite Gruppe von der ersten wegen der frühzeitigen Beglaubigung des Begriffes »Korbschiff« bei Cäsar getrennt zu halten*).

Die vierte Gruppe nun, mit der wir hier vorzugsweise zu tun haben, bietet verschiedene Möglichkeiten der Ableitung dar, nämlich die aus dem Griechischen, die aus den germanischen Sprachen und die aus dem eigenen Wörterschatze.

Für die Ableitung aus dem Griechischen würden die frühzeitigen Berührungen der Russen und Waräger mit Byzanz seit der Heerfahrt von 865**) und die Verbreitung verwanter Schiffnamen bei den Südslawen und Rumänen sprechen, während die entsprechenden germanischen Ausdrücke keine so große Rolle gespielt zu haben scheinen, um daraus die weitverbreiteten und mit allgemeinerer Bedeutung auftretenden slawischen Ausdrücke als Fremdwörter abzuleiten. Dahingegen könnten die slawischen Sprachen aus ihrem eigenen Wörterschatze den Begriff der Korbschiffe ebenfalls mit einem den germanischen Ausdrücken verwanten Worte wiedergegeben haben. Einer Anzahl Wörter ist nämlich im Slawischen anscheinend eine Wurzel *kor* oder *kar* gemeinsam, welche den Begriff des Schneidens oder Schälens ausgedrückt haben mag und schwerlich vom sanskritischen *kṛt*, griechischen *κειρω*, lateinischen *curtus, culter, cortex* u. a. zu trennen ist, obgleich ich an die in Bopps Glossarium Sanscritum unter jener Wurzel behauptete Ursprünglichkeit des *t* nicht glauben möchte. Solche Wörter sind russisch *korá* (spr. *kará*), polnisch *kora* Rinde, russ. *korítsa* (spr. *karitsa*) Zimmet, poln. *karcz* Strunk, russ. *korzína* (spr. *karzína*) Korb, *kórob****) Schachtel. Wie der Korb von »geschältem«

*) Caesar, de bello civili I, 54 — ut naves faciant, cujus generis eum superioribus annis usus Britanniae docuerat. Carinae ac prima statumina levi materiâ fiebant, reliquum corpus navium viminibus contextum coriis integebatur.

**) Die schon vor dieser Zeit in byzantischen Quellen vorkommenden oft misverstandenen *ῥούσια χελάνδια* waren keine russischen, sondern rot bemalte Schiffe s. Caspia S. 223.

***) Die Lippenlautendung findet sich auch in *stolp* Säule, womit *stol* Tisch, auch deutsch stellen zu vergleichen. Eine Säule führt als

Weidengeflecht, so konnte möglicher Weise ein teilweise aus ähnlichem Stoffe bestehendes Fahrzeug auch dem entsprechend benannt sein; vielleicht könnte sogar *корма́ (karmá)* Schiffshinterteil damit zusammenhängen.

Wie dem aber auch sei, die Uebereinstimmung mit dem auf ganz andern Ursprung hinweisenden *καράβι* bleibt immer auffallend, und der Zweifel wegen der Abstammung des russischen *korabl'* harrt nach wie vor seiner Lösung.

Zu der dritten Gruppe will ich noch bemerken, dass die nach »Kraveelart« gebauten Schiffe im Gegensatz zu den nach »Klinkerart« (d. h. mit, wie Klinkern, oder Dachziegel, über einander gelegten Planken) gebauten noch bis in die neueste Zeit in den Beilbriefen der Schiffe eine Rolle spielten.

4. Das *Korabl'* ist also im Russischen eine jetzt allgemeine Bezeichnung für größere Schiffe. Eine solche ist auch polnisch *okrĕt.* Dieses verlangt eine wenigstens vorübergehende Besprechung, da es in den Kreis solcher Schiffnamen hinübergreift, die den Begriff »Gefäß« enthalten und auch unter den asiatischen Sprachen Vertreter finden. — Soll das Wort aus dem Slawischen abgeleitet werden — da doch für fremden Ursprung kein Anhalt ist — so wird man wohl das Wort in das Vorwort *o* und in den Stamm *krĕt* zerlegen müssen. *Krĕt* ist eine Drehung, das zugehörige Zeitwort lautet *krĕčić;* aber wenn sich auch ein zusammengesetztes Zeitwort *okrĕčić* in der Bedeutung von umwinden findet, so ist *okrĕt* (2. Fall der Mehrzahl *okrŏt*) doch wohl nicht aus dem Zusammenhange zu lösen, in dem es mit dem altslawischen *okrŏtŭ* zu stehen scheint, welches nach Miklosich *) der Name eines Gefäßes ist, und mit dem lithauischen *ãkrutas,* welches »Schiff« bedeutete. Der Laut *u,* welcher im letzteren vorkommt, ist zugleich derjenige, welcher zugleich im Russischen den polnischen Nasenlauten *ẽ* und *ã (õ)* zu entsprechen

---

sprechendes Wappen die Stadt Stolp in Pommern, die polnisch *Słupsko* heißt von *słup* Säule (für *stlup?*). Stolpen bei Dresden liegt auf einem Basaltberge.

*) Lexicon palaeo-slovenicum unter obigem Worte.

pflegt; im Russischen findet sich aber nur mundartlich ein ähnliches Wort *okruta* (spr. *akrúta*), welches eine weibliche Kopfbedeckung und ein mir unklares Verfahren in den Salzwerken bedeutet*). Läge hier *okrįta* vor, dem freilich wieder nicht *okrĕt* mit seinem Nasenlaute entsprechen würde, so wäre etwa an ein »verdecktes« oder mit Verdeck versehenes Schiff zu denken; so aber scheint die Wurzel *krut* nur dasselbe zu bedeuten, was oben von der polnischen Wurzel *krĕt* gesagt ist, *krutit'* ist (fest) drehen, *kruten'* Wirbel, *krutoj* drall, fest gedreht, daher hart, steif, steil. Wenn, was auch noch zu beweisen wäre, die Wurzel je dazu gedient hätte, das Flechten von Weidenzweigen zu bezeichnen**), so wäre doch immer noch unklar, wie ein Gefäß danach benannt sein könnte. Die Uebertragung dieses Begriffes auf Schiffe ist aber so weit verbreitet, dass wir dieser Deutung hier entschieden den Vorzug geben müssen.

Ein noch jetzt sehr gebräuchlicher russischer Ausdruck, der sowohl Schiff als Gefäß bedeutet, ist *sudno* (Mehrzahl *sudá* Schiffe, *sudnį* Gefäße). Im Polnischen entspricht dem russischen *u* auch hier der Nasenlaut *ã (õ)* in *sãd* Fass, wie auch das altslawische *sõd* einen solchen enthält; dasselbe wird bei Miklosich *ὄργανον, instrumentum, μέλος membrum,* die Verkleinerung *sõdok* aber *σκεῦος, vas* übersetzt.

Ein deutscher Ausdruck, der beide Begriffe bezeichnet, ist Asch (nach Grimms Wörterbuch von Eschenholz benannt als dem Stoffe, aus dem Näpfe und Schiffe verfertigt wurden), nordisch *askr,* dänisch Ask (Gefäß), ersteres in beiden Bedeutungen ***).

---

*) S. *slovar' tserkovno- slavjanskago i Russkago jazįkov sostavlennįj* II. *otdęleniem imperatorskoj akademij nauk 1847.* Ich setze die ganze Stelle hierhin:

*okruta* 1) *ženskij golovnoj ubor krestjanok Permskoj gubernij.*

2) *na Permskiχ soljanįχ promįslaχ: položenie na matitsu (matočnuju-trubu) razsalopodemnoj trubį brevenčatoj krestovinį, na kotoroj vozvoditsja potom visjaćaja izba.*

**) Vgl. poln. *wrzeć, wierać* drehen und *wierzba* Weide.

***) S. Grimms Wörterbuch und Fritzner, Ordbog over det gamle norske Sprog Kristiania 1867 unter den betreffenden Wörtern.

Die Herkunft des französischen *vaisseau,* englischen *vessel* von *vascellum* ist bekannt. Hier möchte ich jedoch noch einige ostasiatische derartige Ausdrücke hinzufügen. Im Japanischen nämlich bedeutet *fune* gewöhnlich ein Schiff, aber auch eine Badewanne; als vorderes Glied von Zusammensetzungen lautet es *funa**). Dass auch der Karpfen *funa* heißt, ist wohl kein bloßer Zufall. Im Mongolischen ist *oṅγotsa* Schiff und Trog.

Die Liste solcher Wörter, welche die genannten beiden Begriffe verbinden, würde sich gewiss noch bedeutend ausdehnen lassen. Das Verhältnis kann aber auch ein umgekehrtes sein, wie es ja schon bei den Alten Sitte war, Gefäßen Gestalt und Namen von Schiffen zu geben**). Das chinesische 船 *č'uan,* welches jetzt wohl ziemlich ausschließlich für alle Arten von Schiffen gebräuchlich ist, kann nach Williams auch die lackirte hölzerne Unterschale bezeichnen, auf welche man die Teetasse setzt; dieses Schälchen pflegt auch allerdings die Gestalt eines Bootes zu haben. Das Begriffzeichen 舟 (Wurzelzeichen 137), augenscheinlich Darstellung eines chinesischen Schiffes, bei der der untere Teil die beiden hervorstehenden Balken des Hinterteils darstellt, wird *čou* gesprochen und hat auch den Namen zu einem der vielen Opfergefäße hergeben müssen, was wohl einheimische Gelehrte auf den Gedanken gebracht haben mag, dass die alten Schiffe die Gestalt einer Schale gehabt haben müssten; die Benennung scheint aber nicht von Gefäßen herzustammen, da sie vielmehr dem Laute nach mit 州 Werder und 周 kreisen zusammenstimmt, welches letztere auch vom *Šį-ming* als Bedeutung dafür angegeben wird. Die Grundbedeutung scheint schwimmen gewesen zu sein, wie ja

---

*) Die Endung *a* statt *e* in Zusammensetzungen ist auch sonst gebräuchlich, z. B. *ame* Himmel, in Zusammensetzungen *ama.*

**) S. Ducange unter *χελάνδιον* nach Eustathios *οἱ τὲ τριηροειδὲς τὸ ποτήριον εἶναί φασιν, καὶ ἰδιωτικῶς εἰπεῖν χελωνοειδὲς* (Ducange meint, es müsse heißen *χελανδοειδὲς*), *ἐπεὶ καὶ ἄκατος παρὰ τοῖς παλαιοῖς φίαλα πλοιοειδής* . . . .

auch die schwimmenden Inseln in China eine Rolle spielen. Schwimmen, Fließen und wirbelndes Kreisen mögen wohl für die alten Chinesen verwante Begriffe gewesen sein. Vielleicht ist auch zwischen 川 *č'uan* Strom und dem jetzt gebräuchlichen 船 *č'uan* Schiff eine entsprechende Beziehung.

---

# Beurteilungen.

**G. Frege, Begriffsschrift,** eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens. Halle 1879. 8°. 88 S.

Der Bund der Philosophie und Mathematik in Deutschland ist nicht neu. Die Leibniz-Wolf'sche Philosophie zeigt in ihrer Methode und ihren Principien deutlich den Einfluss der Mathematik. Kant verglich in einer seiner frühesten Schriften, aus der Teile und Gedanken in sein Hauptwerk übergegangen sind, die Methode der Philosophie und Mathematik. Der Betrachtung der Mathematik verdankte er den besten Teil seiner philosophischen Conceptionen. In unserm Jahrhundert ist die Verbindung beider Wissenschaften am deutlichsten in der mathematischen Psychologie Herbarts und in den philosophischen Speculationen über die Grundlagen der Mathematik und den $n$-dimensionalen Raum hervorgetreten. Das vorige Jahr hat uns eine neue verwante Schöpfung, eine Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens gebracht, die in Form und Namen ihre doppelte Herkunft verrät und die mit ihren langen und kurzen, senkrechten und wagerechten Strichen, mit ihren Höhlungen und Schlangenlinien, ihren umgekehrten Zahlen und Bogen, ihrem doppelten Kolon und Functionszeichen, ihren deutschen, griechischen, lateinischen,

großen und kleinen Buchstaben einen fremdartigen, frappirenden Eindruck macht. Nicht gleichmäßig glücklich sind die Versuche, der Philosophie durch die Mathematik und umgekehrt aufzuhelfen, gewesen und es wird erklärlich erscheinen, wenn der Kritiker zunächst einer in ihrer Idee zwar keineswegs neuen, aber ihrer Ausführung nach vollkommen eigenartigen Erscheinung mit einem gewissen Mistrauen entgegentritt. Die Geschichte der Philosophie wird solche Bedenken rechtfertigen. Der Bund zwischen mathematischer und philosophischer Denkweise und Schärfe ist gewiss nicht zu perhorresciren, wohl aber zeigt die Erfahrung, dass wo der Versuch zur Vereinigung beider gemacht ist, die Gefahr sehr nahe liegt, dass die eine von beiden Wissenschaften unter diesem Verhältnis leide und, ihren eigentlichen Aufgaben untreu, eine falsche Richtung einschlage. Das aber können wir nach einem mehrmaligen Studium der Schrift Freges von vornherein aussprechen, dass der Fleiß, der Scharfsinn und die Consequenz mit der derselbe sein System ausgebarbeitet hat, Bewunderung verdienen; wir wünschen dem Verfasser, dass sein Versuch unter den Fachgelehrten eingehendes Studium und weitere Verbreitung finden möge und zweifeln auch nicht, dass sein Werk in der Beschränkung, die er selbst andeutet, Anwendung finden und zur Verbesserung oder Sicherstellung wissenschaftlicher Methode beitragen wird. Neue Wahrheiten ausgesprochen und die Wissenschaft quantitativ gefördert zu haben, beansprucht er selbst nicht. Zur Aufstellung seiner Begriffsschrift oder Formelsprache des reinen Denkens, ist Frege, wie aus Andeutungen im Vorwort und auch aus dem III. Teil seiner Schrift hervorgeht, gekommen durch Untersuchungen über die arithmetischen Urteile, über die Herschaft reiner Denkgesetze im Gebiete der Arithmetik, speciell durch den Versuch den Reihenbegriff auf den der logischen Folge zurückzuführen. Der strengen Forderung der Lückenlosigkeit der Schlusskette trat die Unzulänglichkeit der Sprache in den Weg. Dieses Hindernis soll die Begriffsschrift beseitigen. Sie soll den Gedanken rein wiedergeben oder wenn diese Forderung bei einem äußeren

Darstellungsmittel ein unerreichbares Ideal ist, doch wenigstens das Möglichste leisten und die Abweichungen auf das Unvermeidliche und Unschädliche beschränken. Sie soll die Bündigkeit einer Schlusskette garantiren und den Organismus derselben dem prüfenden Auge aufdecken. Ihr Gebiet ist nur beschränkt. Wie das Mikroskop nicht das Auge entbehrlich macht und im gewöhnlichen Leben das Entbehrlichere ist, so macht sie nicht die Sprache und die gewöhnliche wissenschaftliche Darstellung überflüssig. Sie ist nur für bestimmte wissenschaftliche Zwecke ersonnen. »Wenn sie diesen Zwecken einigermaßen entspricht«; so leistet sie alles, was sie soll und will. Durch sie soll der Leibniz'sche Gedanke eines calculus philosophicus, der in seiner Allgemeinheit zu riesenhaft ist, der aber schon in der arithmetischen, geometrischen, chemischen Bezeichnungsweise für einzelne Gebiete verwirklicht ist, in einem neuen speciellen Gebiete dem der logischen Schlüsse ausgeführt werden; und Anwendung soll diese Begriffsschrift in mathematischen und physikalischen Fragen finden, auch zur Förderung der Logik und zur Modification gewisser Lehren derselben beitragen. So ist das Gebiet dieser Begriffsschrift nach ihres Schöpfers Begrenzung in bestimmte, nicht sehr weite Schranken eingeschlossen. Bei der Anwendung dieser Schrift werden je nach dem besonderen wissenschaftlichen Gebiete, besondere Zeichen hinzutreten müssen; im Allgemeinen aber genügen wenige Zeichen um die Aufgabe logische Schlüsse darzustellen und abzuleiten, zu lösen. Frege stellt in dem ersten Teil seiner Arbeit die wesentlichen Zeichen der Begriffsschrift in ihrer Bedeutung dar. In einem zweiten Teile drückt er dann einige Urteile des reinen Denkens mittelst der Begriffsschrift aus, und in einem dritten Teile entwickelt er Sätze einer allgemeinen Reihenfolge. Grundlegend ist nur der erste Teil, der zweite zeigt die Verwendung der gefundenen Bezeichnungen innerhalb der Logik, der dritte leitet in das Gebiet der Mathematik über. Dieser letztere, sowie der Zusatz Freges in den Sitzungsber. d. Jenaischen Ges. f. Med. u. Nat. vom 10. Januar 1879 bleibt besser einer Besprechung in

einem mathematischen Journal aufgehoben. Uns kann derselbe hier nur insofern angehen, als er über die Leistungsfähigkeit der neuen Begriffsschrift Licht verbreitet.

Frege verwendet für seine Begriffsschrift zwei Arten von Zeichen, Buchstaben zum Ausdruck eines allgemeinen, nicht völlig bestimmten und in jedem einzelnen Falle verschieden ersetzbaren Begriffes und eindeutig bestimmte unveränderliche Zeichen für logische Operationen. Auch die Mathematik hat diese Unterscheidung wenigstens teilweise durchgeführt, und sie hat vor allem den großen Nutzen, dass der Bau einer sehr complicirten Formel auf diese Weise dem Auge sofort sichtbar wird. Der mathematische Ausdruck, so geschrieben, zeigt die constituirenden Elemente und die Verbindung derselben, die Teile für sich und ihre Zusammensetzung.

An eindeutig bestimmten nur einen Sinn widergebenden Zeichen kennt die Fregische Schrift sieben, gewiss eine verhältnismäßig kleine Anzahl. Sehen wir was sie damit leistet:

Die beiden ersten Zeichen sind: 1) der kurze senkrechte Urteilsstrich, 2) der sowohl für sich allein verwendbare, als auch dem Urteilsstrich notwendig folgende und an diesen in der Mitte nach rechts angeschlossene schwache horizontale Strich der Vorstellungsverbindung, der Inhaltsstrich, der je nach Erfordernis von verschiedener Länge sein kann. Das Urteil muss aber, um durch die Zeichen ausgedrückt zu werden eine veränderte Form annehmen. Die gewöhnliche Unterscheidung von Subject und Prädicat wird aufgegeben. Unter dem den Inhaltsstrich rechts beigesetzten griechischen Buchstaben wird vielmehr der gesammte begriffliche Inhalt des Urteils vereinigt gedacht, und zu diesem muss als Ergänzung jedesmal: »ist eine Tatsache« hinzugedacht werden. Der Satz, Archimedes kam bei der Eroberung von Syrakus um, wird z. B. in die Form: der gewaltsame Tod der Archimedes bei der Eroberung von Syrakus ist eine Tatsache, gebracht. Frege verzichtet auch auf Widergabe der Einteilung der Urteile, die die Schullogik gibt und erklärt diese nur für eine Sonderung des begrifflichen Inhaltes der Urteile.

Ebenso beschränkt er sich auf die Darstellung einer einzigen aristotelischen Schlussart.

Das wichtigste und der ganzen Schrift auch äußerlich ihr Gepräge erteilende Zeichen ist 3) der Bedingungsstrich, ein dem Inhaltsstrich, rechts vom Urteilsstrich angehängter, nach unten gezogener senkrechter schwacher Strich, von verschiedener, je nach Erfordernis bemessener Länge, an dessen Ende sich nach rechts wieder ein neuer Inhaltsstrich mit seinem besonderen Buchstaben anschließen kann. Gehören zu einem Urteilsstrich mehrere Bedingungsstriche, so werden die diesen angefügten Inhaltsstriche alle so lang bemessen, dass sämmtliche Urteilsstriche bei ein und derselben gedachten senkrechten Linie aufhören.

4) Das vierte Zeichen ist das der Verneinung, welches in einem kleinen senkrechten Strich, der unterhalb des Inhaltsstriches angebracht ist, besteht. (Das beim Druck der Schrift eine umgekehrte Eins verwendet ist, scheint nicht in der Absicht des Verfassers gelegen zu haben; dem Auge ist die umgekehrte Zahl jedenfalls unangenehm.) Ist dem Inhaltsstrich das Verneinungszeichen gegeben, so bedeutet dies, dass der angefügte Inhalt nicht stattfinde.

Die drei letzten Zeichen sind 5) das der Inhaltsgleichung, 6) das Functionszeichen und 7) das der Allgemeinheit. Das Zeichen der Inhaltsgleichung, ein auch in der Mathematik verwendetes Symbol, besteht in drei kurzen parallelen horizontalen Strichen, die zwischen diejenigen zwei Buchstaben gesetzt werden, die als Bezeichnungen desselben begrifflichen Inhalts dienen sollen. Die Form des Functionszeichens weicht von der in der Mathematik üblichen nicht ab; sein Sinn ist insofern von dem mathematischen verschieden, als es nicht den ganzen von einer Größe abhängigen Ausdruck, sondern im Gegensatz zum Argument nur den unveränderten Teil des Ausdruckes bezeichnet. Auch lässt das logische Functionszeichen eine Vertauschung von Argument und Function zu. Das Zeichen der Allgemeinheit besteht in einer, im Inhaltsstriche angebrachten nach oben geöffneten, halbkreisförmigen Höhlung,

in welche der dem Argument der rechtsstehenden Function entlehnte Buchstabe eingeschrieben wird. Folgt die Höhlung unmittelbar auf den Urteilsstrich, und betrifft die Allgemeinheit also den Inhalt des ganzen Urteils, so wird bei Fortlassung der Höhlung der deutsche Argumentbuchstabe durch einen lateinischen ersetzt. — Der Urteils- und Inhaltsstrich mit einer rechts beigeschriebenen Function $\Phi$ *(A)* die nur das eine Argument *A* enthält, bedeutet: *A* hat die Eigenschaft $\Phi$. Enthält die Function $\Psi$ *(A, B)* dagegen zwei Argumente *A* und *B,* so ist ihre Bedeutung »*B* steht in der $\Psi$ Beziehung zu *A*«, oder: »*B* ist das Ergebnis einer Anwendung des Verfahrens $\Psi$ auf den Gegenstand *A.* Ein Urteil mit dem Zeichen der Allgemeinheit erhält den Sinn: »dass die Function eine Tatsache sei, was man auch als ihr Argument ansehen möge.« — Zwischen den einfachen Zeichen gibt es eine große Anzahl von Verbindungen. Einige derselben sind schon genannt, der Inhaltsstrich begleitet jedes andere Zeichen, auch der Urteilsstrich fehlt selten, und nur da, wo von einer bloßen Vorstellungsverbindung, keinem Urteil die Rede ist. Werden durch den Bedingungsstrich zwei Urteile *A* und *B* verknüpft, so bedeutet dies, dass wenn *B* bejaht, *A* nicht verneint werden kann. Es schließt also eine solche Verbindung von den vier Möglichkeiten, die bei Verbindung von *A* und *B* denkbar sind, die eine aus, dass *A* verneint, *B* bejaht wird, lässt dagegen die drei anderen, dass *A* und *B* beide bejaht, beide verneint sind, und dass *A* bejaht, *B* verneint ist, gleichmäßig zu. Bei der Verbindung des Bedingungsstriches mit dem Zeichen der Verneinung, kann letzteres rechts oder links vom ersteren oder an beiden Stellen, am oberen oder unteren Urteilsstriche oder an beiden vorkommen. Durch diese verschiedenen Möglichkeiten können eine ganze Reihe von Urteils- und Begriffsverhältnissen ausgedrückt werden, deren Aufzählung wir uns hier ersparen; durch die Häufung von Verbindungsstrichen können Ketten von Verbindungen in der mannichfaltigsten Weise bezeichnet werden, durch die Verbindung der Zeichen der Bedingung, der Verneinung und der Allgemeinheit kann

das Verhältnis der subalternen, conträren, subconträren, contradictorischen Urteile wiedergegeben werden etc.

Mit Hülfe dieser Begriffsschrift werden nun von Frege unter Anwendung einer einzigen aristotelischen Schlussfigur im zweiten Teil der Schrift 68 Sätze entwickelt, deren Ableitung auseinander zeigen soll, dass sie rein logisch findbar und unabhängig von der Erfahrung aus den Beziehungen des reinen Denkens hervorgehen. Diesen schließen sich im dritten Teil 65 Sätze einer allgemeinen Reihenlehre an: von den 68 logischen Sätzen bezeichnet Frege selbst 9, oder wenn wir eine Verbesserung in der Vorrede benutzen, 8 als die wichtigsten. Wir führen die Sätze als Beispiele des Ausdrückbaren an: 1) Wenn ein Satz $a$ gilt, so gilt er auch, falls ein beliebiger Satz $b$ gilt. 2) Wenn ein Satz $a$ die notwendige Folge von zwei Sätzen $b$ und $c$ ist, und wenn der eine von ihnen $b$ wieder die notwendige Folge des anderen $c$ ist, so ist der Satz $a$ die notwendige Folge dieses letzteren $c$ allein. 3) Wenn ein Satz die Folge von zwei Bedingungen ist, so ist deren Reihenfolge gleichgültig. 4) Wenn ein Satz $a$ die notwendige Folge von $b$ ist, so kann aus dem Nicht-Stattfinden von $a$ auf das Nicht-Stattfinden von $b$ geschlossen werden. 5) Die Verneinung der Verneinung ist Bejahung. 6) Die Bejahung von $a$ verneint die Verneinung von $a$. Beide Sätze können in den Ausdruck, die Verneinung der Verneinung ist gleichbedeutend mit der Bejahung, zusammengezogen werden. 7) Man kann überall statt $c$ $d$ setzen, wenn $c = d$ ist. 8) Der Inhalt von $c$ ist gleich dem Inhalt von $c$. Der Inhalt des neunten Satzes ist endlich nichts weiter als die Erklärung einer Bezeichnung.

Diese kurzen Andeutungen über die Zeichen und über die Sätze Freges genügen um wenigstens eine Vorstellung von der Absicht desselben und von der Tragweite seiner Schrift zu geben. Es lässt sich nicht verkennen, dass der Inhalt der ausgedrückten Sätze sehr knapp bemessen ist, und dass erst durch Ersetzung der allgemeinen Zeichen durch besondere, welchen Uebergang aber die Frege'sche Schrift nicht oder nur in sehr beschränktem Maße darzustellen ver-

mag, ein einigermaßen mannichfaltiger Inhalt erreicht wird. Die verschiedenen möglichen Beziehungen zwischen Bedingungsverbindungen auszudrücken, ist gewiss nicht wertlos; ob aber gerade die Logik erheblich gewinnt, wenn sie in dieser Richtung erweitert und ihr Rüstzeug verbessert wird, möchte recht zweifelhaft sein. Frege muss noch dazu von dem Inhalt der formalen Logik manches streichen, den knappen Inhalt noch mehr verkürzen. Wer gibt nicht zu, dass die gewöhnliche Einteilung der Urteile eine künstliche ist, dass durch dieselbe nur der Inhalt, nicht die Urteile selbst gesondert werden, und wem ist es noch unbekannt, dass die Einteilung in die aristotelischen Schlussarten eine ziemlich entbehrliche Subdivisio ist? Und es ist auffällig, dass Frege diese Gedanken ausspricht, ohne dabei doch bekannter Autoritäten zu erwähnen, die solche Einwendungen längst gemacht haben!

Aber ich glaube nicht, dass mit Beseitigung der ungenügenden Einteilungen die Arbeit getan ist. Es gilt nicht nur einzureißen, sondern auch aufzubauen. Wenn De Morgan den allgemeinen Charakter der Copula in der Transitivität und Commutabilität fand, so muss nun auch andererseits die Copula in ihre Arten zerlegt werden und mit einem bekannten von Kant angedeuteten, aber fehlerhaft ausgeführten Gedanken Ernst gemacht werden. Eine neue, richtige Einteilung der Urteile, die zugleich auch die wahre Einteilung der Begriffe und Schlüsse möglich macht, ist eine nicht abzuweisende Forderung der Logik. Nicht zu verengern, sondern auszudehnen ist der bis jetzt zu kurz bemessene Inhalt der Logik.

Nicht ganz kann ich auch mich einverstanden erklären mit den Andeutungen, die Frege über die Beziehungen der mathematischen Grundbegriffe zu einander macht. Ich kann nicht zugeben, dass der Begriff der Reihenfolge auf die logische Folge zurückzuführen ist, noch weniger, dass der Zahlbegriff durch Untersuchungen über Reihenfolge gefördert wird. Vielmehr ist der Begriff der Reihenfolge ein secundärer vom Zeitbegriff abhängiger, der Zahlbegriff aber der primäre

16*

mathematische Begriff, ja der allgemeinste, einfachste Begriff überhaupt. Der Begriff der logischen Folge scheint mir aber eher mit dem Causalitätsbegriff als mit dem Begriff der Reihenfolge zusammenzugehören. Mit letzterem hat er nur den Namen gemein. Doch sind diese Gedanken von Frege so kurz angedeutet und so wenig ausgeführt, dass eine eigentliche Polemik unmöglich ist.

Zu bedauern ist es auch, dass Frege gar nicht auf die Vorarbeiten, die für seinen Zweck existirten, Rücksicht genommen hat. Ich meine auf die Untersuchungen Booles, Jevons, Schröders, Mc. Coll's etc., die ja, indem sie teilweise direct dieselbe Aufgabe zu lösen versuchen wie Frege, teilweise einen logischen Calcul begründen wollen, notwendiger Weise zur Aufstellung von Formeln und Bezeichnungen für logische Operationen getrieben wurden. Namentlich was Mc. Coll anbetrifft, so beweist ja der von ihm in d. Educational Times gewählte Titel symbolical language hinlänglich die Verwantschaft mit Freges Untersuchungen und ihm ist mit Hülfe seiner Bezeichnung die leichte Lösung einiger Aufgaben aus der Integral- und Wahrscheinlichkeitsrechnung gelungen.

Vielleicht wäre dem Verfasser die Benutzung dieser teilweise recht einfachen und geschickten Vorarbeiten nicht ohne Vorteil gewesen. Seine Arbeit ist freilich so viel origineller geblieben, und Consequenz fehlt ihr gewiss nicht.

Berlin. C. Th. Michaëlis.

---

**Die homerische Naivetät.** Eine ästhetisch-culturgeschichtliche Studie von Dr. Max Schneidewin. Hameln bei A. Brecht. 1878. 156 S. 8.

Naivetät besteht einerseits in der Empfindung, andererseits in der Kundgebung der Empfindung. Die homerischen Menschen empfinden großes Teils naiv, d. h. also im ganzen

natürlich-egoistisch, und sprechen dies mit großer Offenherzigkeit aus, ohne dabei gegenseitig Anstoß zu erregen. Aber auch die Gewohnheit, die Dinge ruhig und wahrheitliebend mit ihrem Namen zu nennen ohne die Rücksicht auf Nutzen und Schaden oder die Befriedigung einer Leidenschaft ist naiv, und ebenso die Darstellung des Dichters, welcher z. B. den nur langsam vor den Troern zurückweichenden Aias mit einem Esel vergleicht, auf welchem die Knaben viele Stöcke vergeblich zerschlagen, wenn er einmal ins Satfeld gegangen ist und frisst (XI, 558). Nach dieser Kategorie betrachtet der Verfasser in seiner ansprechenden Darstellung das gesamte homerische Leben und das, was man in der Schilderung etwa auf die Eigenart des Dichters zurückführen kann.

Zu diesem Zweck führt er uns, ohne je trotz aller Einzelheiten zu ermüden, in 15 Abschnitten nacheinander vor die homerischen Gleichnisse, das ausdrückliche Hereinziehen leiblicher Associationserscheinungen zu psychischen Vorgängen, das Ueberwiegen eines leiblichen über den psychischen Eindruck, die Mitberücksichtigung von Aeußerlichkeiten an Stellen von großer innerer Bedeutsamkeit, das Ueberwiegen des materiellen über den moralischen Gesichtspunkt, die Hingebung an Essen und Trinken, Vorwiegen der natürlichen vor der sittlichen Beurteilung, Mangel an Empfindung und an Hervorhebung derselben, Naivetät in musikalischer Beziehung, in der Unterhaltung und im Verkehr, in der Liebe und im Aussprechen von Empfindungen besonders von Seiten des Dichters selbst.

Die Darstellung des Verfassers, welcher seine Schrift eine ästhetisch-culturgeschichtliche Studie nennt, führt uns lebhaft vor Augen, wie sehr unsere Anschauungen von gesellschaftlichem und rein sittlichem Leben dem Wandel unterworfen sind, wie sehr das menschliche Gemüt sich ändert.

Unwillkürlich fällt der Blick auf den zweiten Höhepunkt des griechischen Lebens, auf die Tragödie und vergleicht ihre Naivetät mit unserer Empfindsamkeit.

Hierbei ist jedoch zweierlei zu unterscheiden.

1. Manche naive Anschauungen der Griechen sind uns fast fremd geworden. Wenn auch im allgemeinen jedes Volk glaubt das schönste, klügste und beste zu sein, so ist doch unsere Schätzung des Menschen toleranter und humaner geworden. Uns wäre es wohl nicht erlaubt ausdrücklich hervorzuheben, dass auch einmal eine Dienerin etwas sagen kann, was einer Freien würdig ist (Trach. 52. 63)*). Beträgt sie sich auch durchaus würdig (Aesch. Cho. 734 f.), so ist doch die Anerkennung, dass sie und ihres gleichen von Natur nicht schlechter ist, selten; wie Eur. Jon. 854 f. (ed. Kirchhoff), wo es heißt, nur der Name sei an den Sclaven schimpflich, im übrigen sei kein braver unter ihnen schlechter als ein freier. Alle die Aeußerungen, welche den Sclaven und Barbaren als von Natur schlechter bezeichnen, lassen wir weg. (Aristot. unterscheidet Pol. A. 4, 5, 6 zwischen *φύσει* und *νόμῳ δοῦλος*.)

2. In andern Punkten dagegen empfinden wir mit den Griechen entweder noch ganz gleich, wie über die natürliche Notwendigkeit der Ehe, oder haben Sympathie mit ihrer kräftigen Art Hass und Liebe auszusprechen. Nennen wir es aber naiv, dass in der Tragödie den Empfindungen so unverhüllter Ausdruck gegeben wird, so deutet die Forderung, auf unserer Bühne dergleichen schweigsamer zu behandeln, einerseits auf Verfeinerung unseres gesellschaftlichen und sittlichen Gefühls, andererseits allerdings auf conventionelle Heuchelei. Im ersten Fall soll durch Verschweigung des anstößigen die Empfindung veredelt werden, sodass z. B. Verhältnisse wie Liebe und Heirat ihre Farbe weniger aus der natürlichen, mehr aus der ästhetischen und sittlichen Sphäre erhalten.

Nun sind zwar die Tragiker bei ihren Personen an die Ueberlieferung gebunden; aber die sittlichen Momente, welche diese enthielt, sind ja doch von ihnen benutzt und vertieft

*) Fragm. tragic. ed. Nauck. Soph. 855 *εἰ σῶμα δοῦλον ἀλλ' ὁ νοῦς ἐλεύθερος.*

worden und was in der Tragödie ausgesprochen wurde, war mit sehr geringen Ausnahmen Gemeingut der Empfindung.

a. Nützlichkeitsprincip. List.

Von unserer Empfindung weicht es ab, einen egoistischen Nützlichkeitsgrund für respectable Personen stichhaltig zu finden. So sagt Orest (Soph. El. 61 Dind.) *δοκῶ μὲν οὐδὲν ῥῆμα σὺν κέρδει κακόν*, nachdem er vorher (47) dem Pädagogen aufgetragen hat einen Eid zu schwören, dass er, Orest, tot sei. Kreon (O. R. 594) will nichts anderes als *τὰ σὺν κέρδει καλά*. Elektra (S. El. 972) sagt *φιλεῖ γὰρ πρὸς τὰ χρηστὰ πᾶς ὁρᾶν*. Unangenehm berührt uns der praktische Sinn des Odysseus, welcher (Phil. 109. 111) lügen nicht für schimpflich hält, wenn es zur »Rettung«, d. h. zum Zweck führt und den zaudernden Neoptolemos ermahnt, dass Zögern nicht am Platze sei, wenn man etwas zu seinem Vorteil tun wolle.

Menelaos, welcher mit Helena die Flucht aus Aegypten berät, bringt in Vorschlag (Hel. 1043) dem Theoklymenos aufzulauern und ihn zu morden. Helena rät ab, weil Theonoe, die Seherin, es vereiteln würde. Sie mochte also, wäre Theonoe nicht gewesen, diesen Fall ansehen nach dem Grundsatz fr. 294 Aesch. (Nauck) *ἀπάτης δικαίας οὐκ ἀποστατεῖ θεός* oder fr. 295 *ψευδῶν δὲ καιρὸν ἔσθ' ὅπου τιμᾷ θεός*. Ueber Hippol. 612 *ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ' ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος* s. u.

Juravi lingua mentem iniuratam gero (Cic. de off. III, § 108). Choeph. 479 f. flehen Orest und Elektra am Grabhügel des Vaters diesen um Hülfe an in dem bevorstehenden Kampfe gegen Klytämnestra und Aegisth. »Wenn du unsere Bitte erfüllst, wird es dir von Seiten der Lebenden nicht an den üblichen Totenmalzeiten fehlen; haben wir aber vergeblich gebeten, so wirst du dieser Ehre nicht teilhaftig werden.« Der Schatten soll also durch die Verheißung der herkömlichen Totenmalzeiten zu größerer Bereitwilligkeit angefeuert werden.

b. Ruhm nach dem Tode als Motiv.

Als Trost und Ermunterung führen sich Helden und Heldinnen den Ruhm vor, welcher ihnen bei der Nachwelt

für ihre Handlungen beschert ist, wie Kassandra sagt (Agam. 1303) *ἀλλ' εὐκλεῶς τοι κατθανεῖν χάρις βροτῷ.* Helena frägt den Menelaus (Helen. 841): wie werden wir sterben, sodass wir dabei Ruhm erlangen? Iphigenie beruft sich wiederholt auf den Ruhm, welchen ihr der Tod einbringen soll (Iph. Aul. 1383). Wenn sie durch Hingebung ihres Lebens für Hellas zur Eroberung Troias verhilft, so wird dies ihr Andenken und ihr Ruhm sein (ib. 1399). Wohltäterin Griechenlands ist sie (1446) und Zerstörerin Ilions (1475).

Auch Antigone (Phoen. 1740) weiß anzuführen, dass der Adel ihrer Gesinnung beim Unglück des Vaters ihr Ruhm geben wird *(εὐκλεᾶ με θήσει).*

Makaria, welche den Tod freiwillig erdulden will, legt Gewicht darauf, das Leben rühmlich *(εὐκλεῶς)* zu verlassen (Heracl. 534), was auch der Chor anerkennt (621 f.). Euadne (Eur. Suppl. 1012 f.), welche ihrem toten Gatten in den Tod folgen will, sagt zwar, dass es der süßeste Tod ist mit Freunden zu sterben, wenn ein Gott dies gibt, aber auch *ἀλλὰ τῆς εὐκλείας χάριν ἔνθεν ὁρμάσω τᾶσδ' ἀπὸ πέτρας πηδήσασα πυρὸς ἔσω.*

Odysseus will im Leben mit wenig zufrieden sein, aber sein Grabhügel soll geehrt sein, *διὰ μακροῦ γὰρ ἡ χάρις* (Hec. 319). (Hippol. 687).

c. Blutrache.

Zweifel an der Berechtigung der Blutrache werden sehr spärlich erhoben. Als der Chor sagt, Elektra solle sich jemand wünschen, welcher den Mord rächt durch Mord, (Cho. 122) frägt sie *καὶ ταῦτά μοὐστὶν εὐσεβῆ θεῶν πάρα;* Orestes, im Begriff die Mutter zu töten, frägt ib. 899, von ihren Worten in Schwanken geraten: *Πυλάδη τί δράσω; μητέρ' αἰδεσθῶ κτανεῖν;* überhaupt lässt er sich mit der Mutter, statt sogleich zur Tat zu schreiten, in ein kurzes Gespräch ein und äußert u. a. (925) *τὰς τοῦ πατρὸς δὲ πῶς φύγω, παρεὶς τάδε;* nachdem alles getan ist (1016) *ἀλγῶ μὲν ἔργα καὶ πάθος γένος τε πᾶν, ἄζηλα νίκης τῆσδ' ἔχων μιάσ-*

*ματα.* (Eur. El. 986. 987). Bei Euripides (Orest. 506) wird die Tat des Orestes von Tyndareos (seinem Widersacher) ihm als größeres Verbrechen angerechnet, wie die Tat seiner Mutter, welche den Agamemnon ermordet hatte. Ueberhaupt ist er und Elektra von den Bewohnern von Argos wegen Muttermords gerichtet und mit dem Tode bedroht. Zu einer Schlichtung der widerstreitenden naiven Ueberlieferung, dass Orest, obwohl er sich für seine Tat auf Apollo berufen kann, dennoch von den Eumeniden verfolgt wird, entschließt sich wohl Euripides allein dadurch, dass er (Or. 28) Elektra sagen lässt: was soll ich das Unrecht des Phöbus anklagen? Denn er hat den Orest zur Tat überredet.

### d. Aussprechen leidenschaftlicher Gefühle.

Die natürliche Gewalt der Leidenschaft wird bekanntlich keineswegs verhehlt; sondern reichlich mit Worten geschildert, wes das Herz voll ist. In Bezug auf das Weinen ist unsere Empfindung von Lessing ausgesprochen. Ich weiß es, sagt er Laok. I, wir feinern Europäer einer klügern Nachwelt wissen über unsern Mund und unsere Augen besser zu herschen. Höflichkeit und Anstand verbieten Geschrei und Tränen. — Anders bekanntlich die Griechen. Indessen ist, wenigstens beim Euripides, doch eine Veränderung des Gefühls über die Zulässigkeit solcher Ausbrüche gegenüber der Naivetät des Epos angedeutet*). Denn Herakles (Herc. fur. 1354), welcher im Wahnsinn seine Gemahlin und seine Kinder gemordet hat und bei wieder erlangter Besinnung über seine Tat untröstlich ist, sagt zu Theseus: unzählige Mühsal lernte ich kennen; keiner habe ich mich versagt noch »von den Augen Bäche vergossen«, noch glaubte ich jemals so weit zu kommen, Tränen aus den Augen zu vergießen. Jetzt aber, scheint es, bin ich in den Banden des Schicksals. In demselben Stück weint Amphitryo (1111) und Theseus (1238). Herakles selbst natürlich mehrfach, sodass Theseus ihm schließlich sagt

---

*) Doch sagt Achill zu Patroklos (XVI, 7) warum weinst du *ἠΰτε κούρη νηπίη, ἥθ' ἅμα μητρὶ θέουσ' ἀνελέσθαι ἀνώγει* etc.

(1394): genug der Tränen. Selbstverständlicher finden wir es, dass in dem Bericht über die Schmerzen, welche dem Herakles das giftige Kleid der Deianira verursacht, von seinem Schreien und Heulen die Rede ist (Trach. 787. 790) und von der bis zu Tränen gesteigerten Teilnahme des Hyllos (Trach. 796). Er selbst sagt von sich (Trach. 1072) *ὅστις ὥστε παρθένος βέβρυχα κλάων*. Der Typus der Kraft, welchen Herakles in der Heroensage darstellt, mochte, wenn auch nur durch das Geständnis, er weine wie ein Mädchen, eine leise Entschuldigung für seine Tränen verlangen. Den Philoktet genügt es zu nennen. (Jon 1369). Athene sagt (Ai. 79) *οὔκουν γέλως ἥδιστος εἰς ἐχθροὺς γελᾶν;* ebenso offen wird eingestanden (ib. 989) *τοῖς ἐχθροῖσί τοι φιλοῦσι πάντες κειμένοις ἐπεγγελᾶν.*

Elektra, im Gefühl des Elends und alles erlittenen Unrechts (wozu auch S. El. die Spärlichkeit ihrer Nahrung 189. 265. 1183 und Kleidung kommt 191) ruft, als der Schrei ihrer Mutter »weh, ich bin getroffen« ertönt, *παῖσον, εἰ σθένεις, διπλῆν* (1415). Als Orestes noch mit Aegisth Worte wechselt, ermahnt sie den Bruder jenen nicht noch reden zu lassen (1483).

Eben diese, als es sich (Orest. 1302) um den Tod der Helena handelt, ruft aus: *φονεύετε, καίνυτε, ὄλλυτε, δίπτυχα δίστομα φάσγανα πέμπετε ἐκ χερὸς ἱέμενοι τὰν λιποπάτορα λιπόγαμόν θ', ἃ πλείστους ἔκανεν Ἑλλάνων κτλ.* Menelaos erklärt es (Androm. 519) für eine große Torheit (gegenüber der Andromache), Feinde übrig zu lassen, obgleich es möglich ist, sich durch deren Tötung die Furcht vom Halse zu schaffen. Die Süßigkeit der Rache preist der Chor (Bacch. 877): *τί τὸ σοφὸν ἢ τί τὸ κάλλιον παρὰ θεῶν γέρας ἐν βροτοῖς ἢ χεῖρ' ὑπὲρ κορυφᾶς τῶν ἐχθρῶν κρείσσω κατέχειν;* Jon 1046: *ὅταν δὲ πολεμίους δρᾶσαι κακῶς θέλῃ τις, οὐδεὶς ἐμποδὼν κεῖται νόμος**). Jon meint der Pythia gegenüber (1334):

---

*) Die moralische Größe bestand bei den alten Griechen in einer ebenso unveränderlichen Liebe gegen seine Freunde, als unwandelbarem Hasse gegen seine Feinde (Laok. IV). Lessing scheint auch geglaubt zu haben, dass die Moral der Bühne meist mit der des Publikums

καθαρὸς ἅπας τοι πολεμίους ὃς ἂν κτάνῃ wird jedoch für diesmal und für seine Person eines bessern belehrt.

Auch das ist offenherzig: ἐξ ευτυχοῦς ἥδιστον ἐχθρὸν ἄνδρα δυστυχοῦνθ' ὁρᾶν (Heracl. 939)*). Artemis tröstet den der Aphrodite verhassten Hippolytes dadurch, dass sie ihm verspricht (Hippol. 1420) einen Menschen, welcher gerade der Aphrodite von Herzen lieb ist, mit ihrem unfehlbaren Bogen zu töten. Zugleich ein Beispiel davon, dass die Götter beim Euripides sich oft gar so wunderlich benehmen.

e. Geschlechtsleben und Ehe. Das Gebären.

Ueberaus gewöhnlich ist es, dass Mädchen und Frauen ihre ehelichen Gefühle, Hoffnung, getäuschte Erwartung, unfreiwillige Entsagung und alle natürlichen Gesinnungen dieses Gedankenkreises zum Ausdruck bringen. Vereinzelt wird auch hier ein Anflug von Scheu wargenommen, über dergleichen Dinge zu reden. So überwindet Klytämnestra ihr Schamgefühl und sagt (Agam. 856) οὐκ αἰσχυνοῦμαι τοὺς φιλάνορας τρόπους λέξαι πρὸς ὑμᾶς (zu den ἄνδρες πολῖται). Elektra (Orest. 26) findet, es sei nicht schön für ein junges Mädchen den Grund anzugeben, welcher die Klytämnestra zum Morde ihres Gatten bewog**). Aber auch mit bezeichnenden Attributen sind die Tragiker freigebiger, als bei uns auf der Bühne erwünscht wäre. Iphigenie heißt z. B. (Agam. 244) ἀταύρωτος. Andromache nennt sich selbst (Androm. 4) δάμαρ δοθεῖσα παιδοποιὸς Ἕκτορι. — Παίδων ἵμερος wird einer Frau zugesprochen (Prom. 865) als Hinderungsgrund für die Tötung des Gatten. Die Persierinnen

übereinstimmt, denn es heißt (Dramat. II Stück): es ist nur ein Athen gewesen, es wird nur ein Athen bleiben, wo auch bei dem Pöbel das sittliche Gefühl so fein, so zärtlich war, dass einer unlautern Moral wegen Schauspieler und Dichter Gefahr liefen, von dem Theater herabgestürmt zu werden u. s. w. Anstoß erregte z. B. Hippol. 612, welcher Vers dem Euripides vorgeworfen wird Arist. Ran. 101. Thesmoph. 275. Ran. 1471 (ed. Meineke).

*) Vgl. Hippol. 1257, 58. Prom. 864.

**) Agam. 1204. Eurip. El. 945.

leiden πόθῳ φιλάνορι (Pers. 135), denn jede ist allein μονόζυξ. So klagt auch der Chor (Pers. 286 f.) στυγναί γ' Ἀθᾶναι δᾴοις· μεμνῆσθαί τοι πάρα ὡς πολλὰς Περσίδων μάταν εὔνιδας ἔκτισσαν ἠδ' ἀνάνδρους. Dies traurige Los gereicht dem Chor nochmals zur Klage 541 f. Die Erfahrungen der Heldensage legen in den Suppl. des Aeschylus den Wunsch nahe μηδ' ὑπ' ἀνάγκας γάμος ἔλθοι Κυθερείας· στυγερὸν πέλει τόδ' ἆθλον (1032).

Klytämnestra sucht sich bei Orest zu entschuldigen wegen ihrer Vergangenheit (Cho. 920) ἄλγος γυναιξὶν ἀνδρὸς εἴργεσθαι. Der Chor im Aias, dessen erstes Wort bei der Nachricht vom Tode des Helden, statt die Tekmessa sogleich zu bedauern, ist (900) ὤμοι ἐμῶν νόστων, klagt (1205) dass ihn der Krieg beraubt habe ἐρώτων δ' ἐρώτων, ὤμοι. Wiederholt beseufzt Elektra (S. El. 165) ihre Ehelosigkeit ἀνύμφευτος αἰὲν οἰχνῶ (vgl. 962, Orest. 206 f.). Die stetig wiederkehrenden*) Klagen der Weiber über die Schmerzen des Gebärens werden auch von der Mutter der Elektra gegenüber nicht verschwiegen (S. El. 530 f.):

ἐπεὶ πατὴρ σὸς οὗτος, ὃν θρηνεῖς ἀεί,
τὴν σὴν ὅμαιμον μοῦνος Ἑλλήνων ἔτλη
θῦσαι θεοῖσιν, οὐκ ἴσον καμὼν ἐμοὶ
λύπης, ὅτ' ἔσπειρ', ὥσπερ ἡ τίκτουσ' ἐγώ (vgl. 770).

Die Tochter dagegen sagt zur Mutter (vom Aegisthus) ἥτις ξυνεύδεις τῷ παλαμναίῳ —. καὶ παιδοποιεῖς κτλ. Zu Oedipus, welcher über sein Verhältnis zur Jokaste untröstlich ist, sagt diese u. a. (O. R. 981) πολλοὶ γὰρ ἤδη κἀν ὀνείρασιν βροτῶν μητρὶ ξυνηυνάσθησαν. Der Chor in seiner Klage über die Nichtigkeit der Menschen im allgemeinen und über das Schicksal des Oedipus im besondern (1207) ἰὼ κλεινὸν Οἰδίπου κάρα, ᾧ μέγας λιμὴν αὑτὸς ἤρκεσεν παιδὶ καὶ πατρί κτλ. (vgl. 1248. 1257. Antig. 569). Auch Antigone wird bedauert und bedauert sich selbst (Antig. 629, 30. 811).

Ist denn nicht, sagt Hermione, die Kypris den Weibern überall das erste? (Androm. 241)**). In derselben Tragödie

*) Med. 1031. Phoen. 355. Eur. Suppl. 920. fr. 900 N.
**) Vgl. Med. 1368.

sagt Orest zu Hermione (904) *τίς οὖν ἂν εἴη μὴ πεφυκότων γέ πω παίδων γυναικὶ συμφορὰ πλὴν εἰς λέχος;* Polyxena, welche geschlachtet werden soll, beklagt auch das beim Abschied von ihrer Mutter (Hec. 413), dass sie unvermählt zum Hades hinab steige: *ἄπειμι δὴ κάτω ἄνυμφος ἀνυμέναιος ὧν μ' ἐχρῆν τυχεῖν.* Elektra, welche beim Euripides an einen Bauern verheiratet ist, der sich jedoch ihrer enthält (Eur. El. 43), wünscht schließlich einen andern Mann und spricht den Wunsch aus *ἀλλ' ἔμοιγ' εἴη πόσις μὴ παρθενωπός, ἀλλὰ τἀνδρείου τρόπου* (948). Nachdem die Rache vollzogen ist und die beiden Geschwister ratlos sind, wohin sie sich wenden sollen, verschweigt Elektra nicht, was ihr allerdings sehr am Herzen liegen musste (1199) *τίς πόσις με δέξεται νυμφικὰς ἐς εὐνάς;* Iphigenie, um das Herz des Vaters zu rühren, erinnert ihn an die Mutter, welche mit Schmerzen geboren hat und sie nun mit Schmerzen verlieren soll (Iph. Aul. 1234). In Tauris klagt sie (Iph. Taur. 220), dass sie *ἄγαμος* und *ἄτεκνος* ist.

Orest, von Elektra begleitet und gepflegt, versichert, dass ihm ihre schwesterlichen Liebesbeweise gelten *ἀντὶ παίδων καὶ γαμηλίου λέχους* (Orest. 1050). Seinen Freund Pylades, welcher ursprünglich die Elektra heiraten sollte (1078), weist er auf die Notwendigkeit einer andern Ehe hin mit den Worten *σὺ δ' ἄλλο λέκτρον παιδοποίησαι λαβών* (1080).

Jokaste beklagt nach der Erzählung des Boten, als ihre beiden Söhne Eteokles und Polyneikes im Sterben liegen, *τὸν πολὺν μαστῶν πόνον* (Phoen. 1434. 30).

Die Unwiderstehlichkeit des Liebesdranges wird z. B. geschildert im Soph. Frgt. 847 (Nauck)

> *ὅρκοισι γάρ τοι καὶ γυνὴ φεύγει πικρὰν*
> *ὠδῖνα παίδων· ἀλλ' ἐπὴν λήξῃ κακοῦ*
> *ἐν τοῖσιν αὐτοῖς δικτύοις ἁλίσκεται*
> *πρὸς τοῦ παρόντος ἱμέρου νικωμένη.*

Schließlich sei noch verwiesen auf Troad. 475 f. 665 f. Heraklid. 579.

Naiv ist auch die Rede der Amme Cho. 750f. und der Wunsch des Chors Eumen. 944f.*).

Die sentimentale Sehnsucht nach der Natur dagegen findet sich meines Wissens in der Griechischen Litteratur in der Poesie nur einmal ausgesprochen, von Phädra (Hippol. 208f. 215f. 230), einmal in der Prosa, Xen. Hellen. V, 3, 18 und 19, welch letzteres Beispiel nicht viel sagen will. Denn ein Feldherr (Agesipolis) wird, fern von der Heimat, im heißen Sommer durch die Hitze wie von Feuer gepeinigt. Da er aber früher in Aphytis das Heiligtum des Dionysos gesehen hatte, so ergriff ihn damals Sehnsucht nach den schattigen Hütten und klaren und kühlen Gewässern. Er wurde nun noch lebend dahin geschafft u. s. w. Es liegt nicht in meiner Absicht mit allen Kategorien des Verfassers bei den Tragikern, namentlich bei Euripides, nach jenen Abweichungen des Gefühls zu suchen, welche wir, teils, weil sie überhaupt vorhanden sind, teils, weil sie ausgesprochen werden, als Naivetät bezeichen. Ausgeführte Bilder, Vergleiche und Metaphern zeigen bekanntlich von den bei uns beliebten viel Abweichung. Aber weder scheinen sie ihrem Inhalte nach eigentlich naiv, noch ist ihre Form (wie im Homer durch Ausführlichkeit) naiv. Die Neigung, bei Erwähnung eines Dinges alles zu sagen, was man davon weiß (wie IX, 7), die Nachgiebigkeit gegen die andrängenden Vorstellungen und die Befangenheit des Geistes in der Fülle seiner Anschauungen ist geschwunden, am meisten bei Euripides.

### f. Form der homerischen Darstellung.

Der Mangel an Individualität bei denjenigen Menschen, aus deren Mitte und für welche die homerischen Gedichte, besonders die Ilias entstand, war natürlich mit ziemlich großer Gleichartigkeit des Interesses verknüpft und der Sänger musste erwarten, so wie er sich gab, seinen Hörern genehm zu sein. Von ethischer oder ästhetischer Kritik war

*) Ueber die Stellung der Frauen ist zu vergleichen E. v. Lasaulx: Zur Geschichte und Philosophie der Ehe bei den Griechen. Abhd. d. Bayr. Akad. philos.-histor. Classe. 7 Bd. p. 23 sq.

da keine Rede. Solche Hingabe an die Erscheinungen der Sinnenwelt in der poetischen Darstellung kann nur dann stattfinden, wenn das Publikum der Natur noch nahe steht, aber auch nur dann, wenn es durchschnittlich gleich gebildet ist. Denn wenn auch alle Kunst auf Reproduction beruht, so ist doch diese Form der Darstellung vorzugsweise reproducirend. Dies setzt aber voraus, dass mit bloßer Reproduction dem Interesse des Publikums genügt ist, dass es nicht bereits mit kritischer Auswahl dem gebotenen Werke gegenübersteht. Solche Gemeinsamkeit der Empfindung und des Ausdrucks zwischen Dichter und Publikum ist nur möglich, wenn beide nahezu identisch sind, in der Volkspoesie. Darum wird auch in den ursprünglichsten Verhältnissen dieser Art, bei den Griechen in der Ilias, so gut wie nie zwischen Sänger und Publikum unterschieden. Nur einmal XVIII, 604 wird in der Beschreibung des Schildes des Achill der Sänger als *θεῖος* andern Menschen entgegengesetzt; II, 594 und XIII, 731 kommen nicht in Betracht.

Wir scheiden vom Verfasser mit Erwähnung einer naiven Kleinigkeit, des Ebers, den der Dichter *συῶν ἐπιβήτορα* nennt (11, 131; 23, 278) und einer sentimentalischen Größe, welche er p. 34 der deutschen Sprache beschert hat mit dem Worte Sichselbstspiritualisirenwollen. Sein Stil überhaupt lässt viel zu wünschen übrig.

K. Bruchmann.

---

# Zu den Psalmen und den Ṛgveda-Hymnen.

Von Dr. Holzman.

Die Psalmen und die Ṛk mit einander zu vergleichen, erscheint zuvörderst hinsichtlich des Inhalts geboten. Eine solche Vergleichung dürfte ein nicht unwesentlicher Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte sein.

Aber auch in sprachlicher Hinsicht bieten die beiden Hymnensammlungen des Altertums Parallelen.

So ist den Ṛši's für die Vorstellung »aus der Not befreien« der Ausdruck *urušy áṅhasaḥ* aus der Enge in die Weite bringen geläufig z. B.: *ágne gṛṇántam áṅhasa urušya* Agni den singenden aus der Enge in die Weite bringe R.V. 1, 58, 8 vgl. ebd. 9. Ich weiß nicht, ob in dieser Verbindung von Enge und Weite jene Vorstellung sonst noch im Indogermanischen zum Ausdruck kommt.

In den Psalmen findet sich ein jener Verbindung völlig analoger Ausdruck. So heißt es Ps. 4, 2: *baṣṣār hirχabtā lī* in der Enge hast du mir Raum verschafft; 118, 5: *min hammēṣar qārātī jāh ꜥānānī bammerχāb jāh* aus der Enge rief ich Jah, erhört hat mich in der Weite Jah.

Eigentlich bedeutet *ꜥānāh,* das hier, wie gewöhnlich von den Uebersetzern, mit erhören widergegeben ist, wechselseitig sprechen oder singen, dann zu sprechen anheben, erwidern, einen Gegengesang anstimmen. Das Erhören des Gebets aber wurde als ein Erwidern auf das Rufen des Menschen angesehen. So heißt es in dem oben genannten Satze des vierten Psalms *beqorꜥī ꜥănēnī* wenn ich rufe, erwidere mir (erhöre mich).

Ganz analog wird nun im Ṛgveda das wohlgefällige Aufnehmen seitens der Götter durch *abhí gir* und *abhí svar* bezeichnet, die eigentlich zu-singen, einstimmen bedeuten z. B. *éhi stómāṅ abhí svarābhí gṛṇīhy ā́ ruva* her komme, den Lobgesängen zu stimme, zu singe, her brülle 1, 10, 4. Dem ersteren Verbum wird dann auch der Instrumentalis beigefügt zur Bezeichnung des Gegenstandes, mit dem die Gottheit in die Gesänge einstimmt, die Gesänge belohnt z. B. *sá naḥ stómāṅ abhí gṛṇīhi rā́dhasóšaḥ šukréna šokíšā.* So geartet unseren Lobgesängen zu-singe (unsere Lobgesänge erwidere) mit der Gabe, Ušas mit lichter Flamme 1, 48, 14.

Es läge nun nahe auch in dem oben angeführten Verse des 118. Psalms das *be* instrumental zu fassen, so dass der Satz hieße: erwidert hat mir mit der Weite Jah.

# Die erzählenden Stücke im fünften Buche Mose.

Von H. Steinthal.

Bevor ich zur Sache schreite, möchte ich zwei Bemerkungen machen.

Erstlich: mein früherer Aufsatz über »Das fünfte Buch Mose« im XI. Bde. S. 1 ff. dieser Zeitschrift bleibt für die folgenden Untersuchungen zunächst ohne Beachtung. Wie also auch der Leser über meine dortigen Behauptungen denken mag, ich bitte ihn jetzt, sich mit mir auf eine ganz andere Untersuchung zu begeben, für welche noch keine anderen Voraussetzungen feststehen, als die allgemeinen des gesunden Verstandes und der historischen Entwicklung überhaupt.

Zweitens aber drängt es mich, hier nochmals meine volle Anerkennung der Kritiker des alten Testaments auszusprechen. So weit ich die Sache überschaue, hat die classische Philologie keine Tat aufzuweisen, welche sie der Kritik des Pentateuchs zur Seite stellen könnte. Die Homer- und die Nibelungen-Forschungen, an die man hier zunächst denken muss, haben in den synthetischen Aufstellungen bei weitem noch nicht den Grad der Bestimmtheit erreicht, als dies bezüglich des Pentateuchs geglückt ist; aber auch das reine Geschäft der Sonderung ist dort noch nicht so weit wie hier gediehen: wie denn überhaupt hier wohl vorzüglich klar wird, dass Synthese und Analyse nur die beiden Seiten der-

selben Tätigkeit darstellen. Wären nicht die Kritiker des Pentateuchs dahin gelangt, bestimmte Eigentümlichkeiten jeder Quellen-Schrift, aus der der Diaskeuast unser heute vorliegendes Fünf-Buch zusammengestellt hat, im Sprachgebrauch, im Stil, in der Gesammt-Anschauung des erzählten Vorganges, endlich in der religiösen Tendenz scharf aus einander zu halten und genau zu bezeichnen: wie könnten sie bei ihrer Analyse mit solcher Zuverlässigkeit jeder Quelle das ihrige zuweisen und dabei sich oft so tief in Einzelheiten einlassen, dass sie Sätze zerschneiden und deren Teile mit Sicherheit nach ihrer Herkunft sondern! Und umgekehrt: wenn sie nicht so scharf einschneidend sonderten, wie könnten sie den Charakter der Quellen so klar und deutlich, so fassbar zeichnen! Ich muss den Leser, der mit der Sache nicht vertraut sein sollte, dringend bitten, mir zu glauben, dass im Vorstehenden kein Wort und kein Accent übertrieben ist.

Muss dies unumwunden anerkannt werden, so versteht es sich doch, ich möchte sagen, von selbst, dass die Arbeit noch nicht vollendet ist. Was noch weiter zu führen bleibt, ist die Frage von dem Verhältnis der Quellen zu einander, wobei die Bedeutung und das Gewicht ihrer Charakterzüge zu prüfen bleibt. Durch Beantwortung derselben wird es auch möglich sein, in Einzelheiten noch genauer zu entscheiden. So muss die Lösung hier wie allerwärts von dem doppelten Ausgangspunkte aus versucht werden: von den Einzelheiten und von allgemeinen Sätzen. Nie wäre es den De Wette, George, Hupfeld, Ewald, Knobel, Zunz, Graf, Dillmann, Schrader, Nöldeke, Geiger u. A. gelungen, so befriedigendes zu leisten, wenn sie nicht immer zugleich von entgegengesetzter Seite her an die Forschung gegangen wären.

Aus demselben Grunde aber, also weil die Forschung ebensowohl ganz allgemeine Sätze der Historik gegenwärtig haben muss, als sie die eigentliche Einzelheit nicht unergründet lassen darf, schiene es mir ein kritischer Fanatismus, wollte man nicht auch das willig anerkennen, was ein Mann wie Delitzsch durch sorgsamste und geistvollste Interpretation für das Verständnis der Reste der alten hebräischen Litteratur

geleistet hat. Wer den kritischen oder unkritischen Standpunkt dieses Mannes verspotten zu dürfen sich einbildet, muss sich doch die einschneidende Bedeutung des Pentateuchs für das religiöse Leben nicht klar gemacht haben; ja ich fürchte, dass er die Macht gewisser religiöser Dogmen über das menschliche Gemüt niemals gefühlt hat*).

Hiernach komme ich zu der in diesen Blättern verfolgten Aufgabe. Es handelt sich darum, das Prioritäts-Verhältnis zwischen dem fünften und den drei mittleren Büchern Mose zu bestimmen. Wir lassen natürlich zunächst jede jetzt geltende Annahme über dasselbe dahingestellt, also auch das, was ich diesbezüglich in meinem früheren Aufsatze ausgesprochen habe. Nur zu einem Punkte werde ich durch meine Ansicht von der Compositions-Weise des Deuteronomiums gedrängt, den sich jeder Leser, auch der, welcher dieses Buch als das einheitliche Werk des Deuteronomikers ansieht, gern gefallen lassen wird. Für mich nämlich kann ein Prioritäts-Verhältnis zwischen dem fünften und zweiten oder dritten oder vierten Buche nicht dadurch entschieden werden, dass einzelne Stellen ein Früher oder Später begründen; sondern, da ich im Deuteronomium eine Diaskeuase aus fünf und mehr Schriften teils gleichen, teils verwanten Inhalts aus verschiedenen Zeiten, aber mit demselben stilistischen Charakter, zu sehen glaube; und da ich auch in den vier ersten Büchern mehr Quellen vermute, als man gewöhnlich annimmt: so kann die Vergleichung eines Stückes des fünften mit dem entsprechenden eines andern Buches zunächst auch nur für die Abfassung dieser Stücke Entscheidung gewähren, aber nicht sogleich für das ganze Buch.

*) Die Macht dieser Dogmen beruht auf der Natur der reinen Vernunft des Menschen. Worauf aber beruht das Dogma von der Einheit Homer's? oder gar von der Einheit des altfranzösischen Epos? — Eine Geschichte der theoretischen Theologie würde zeigen, was dieselbe der Philosophie und der Philologie zu danken hat; aber eine Geschichte der Philologie und Geschichtsforschung würde auch darlegen, wieviel diese in Interpretation, Kritik und Construction der Theologie verdankt.

Für die umfassendere Bestimmung müssen doch noch andere Momente hinzukommen.

Denn auch dies bleibt noch zu erwägen. Das eine oder das andere der verglichenen Bücher mag später zusammengesetzt sein; aber seine Stücke könnten, sämmtlich oder teilweise oder vereinzelt, aus einer Quelle genommen sein, welche älter ist als die Quellen, aus denen die andern Bücher zusammengesetzt sind. Oder: eine später verfasste Quellenschrift könnte aus einer mündlichen Tradition geschöpft haben, welche sich ursprünglicher erhalten hat als die früher niedergeschriebenen. So kann die Untersuchung, wenn sie nicht zu voreiligen Schlüssen gelangen will, nur Schritt für Schritt vorwärtsgehen und muss das jedesmalige Ergebnis auf den Punkt beschränken, wo es gewonnen ist. Später mag man sehen, ob und wie Umfassenderes behauptet werden kann.

Gehen wir jetzt an unsere Untersuchung.

### § 1. Die Ueberschrift (5 M. 1, 1—5).

»Dies sind die Reden, welche Mose zum ganzen Israel redete jenseit des Jordans in der Steppe in der Niederung, *Sūf* gegenüber zwischen *Pārān* und *Tōfel,* und *Lābān* und *χăṣērōt* und *Dizāhāb.*«

Obwohl das Demonstrativum, welches an der Spitze dieses Satzes steht, auch im Hebräischen sowohl rückwärts auf Vorangehendes, wie vorwärts auf Folgendes hinweisen kann, so wird doch sicherlich der unbefangene Leser dasselbe hier, wo es an der Spitze eines Buches steht, nur in letzterem Sinne auffassen: dieses Deuteronomium enthält die Reden u. s. w. und folglich ist es, seitdem die Einteilung des Werkes in fünf Teile besteht, auch so verstanden worden; die Einteilung verlangte es*).

Es ist aber auch dem Zusammenhange nach ganz unmöglich, jenes Pronomen auf die drei mittleren Bücher Mose

*) Die LXX beginnen das Deuteronomium: *Καὶ οὗτοι οἱ λόγοι,* wo das *καὶ* wahrlich nicht verbindet, sondern trennt, auf das Folgende zeigend, aber es dem Vorangegangenen entgegensetzend.



zurück zu beziehen: jene im Exodus, Leviticus und Numeri enthaltenen Reden u. s. w. Denn erstlich schließt das vierte Buch mit einem ganz analogen, das heißt abschließenden Satze: »Dies sind die Gebote und Rechte, welche Jahve den Söhnen Israels geboten durch Mose in den Ebenen Moabs am Jordan bei Jericho«, welcher Satz sich auf das im 4. M. c. 22—c. 36 Berichtete bezieht. Sollte wohl hiernach wieder ein Satz folgen mit »Dies sind« beginnend und einen allgemeinern, auf alle drei Bücher bezogenen, Schluss bildend? Das wäre doch auffallend ungeschickt. Zweitens aber enthält zwar das 5. Buch nur Reden Mose's, da auch die Erzählungen als seine Reden gegeben werden; dagegen enthalten die drei vorangehenden Bücher nicht bloß Reden Mose's, ja solche am allerwenigsten, sondern Erzählungen von Taten und Ereignissen, und selbst die Reden werden erzählt.

Wie kam man denn, da die Sache so unzweifelhaft zu sein scheint, in neuester und in neuerer Zeit unter Christen und Juden auf die wunderliche Rückbeziehung des Demonstrativs statt der einzig natürlichen Hinweisung auf das Folgende? Man griff zu diesem Auskunftsmittel, um die Schwierigkeit der im Verse gegebenen Ortsbestimmung zu lösen.

Diese Schwierigkeit besteht allerdings.

Wir wissen genau, an welchem Orte (der Fiction des Schriftstellers gemäß) die deuteronomische Rede gehalten worden sein muss; denn es ist nur eine Rede und Mose hat darauf keinen Zug weiter geleitet. Er befand sich mit seinem Volke an dem Orte wo er Num. 22, 1 angelangt war, wo er sich Deut. 34, 1 (vgl. Num. 27, 12. Dt. 3, 27) befand, als er sterben sollte, und von wo das Volk erst unter Josua (3, 1 vgl. Num. 25, 1) abzog: das war in den Steppen Moabs in der *ʿaraba,* (der Niederung) des Jordan, jenseit des Flusses (von Jerusalem aus betrachtet) gegenüber der Statt Jericho. Und das stimmt ja mit dem ersten Teil unseres Verses überein (wie auch mit 1, 5. 3, 29. 4, 46); und so weit wäre die Sache klar und leicht.

Nun aber fügt unser Vers noch andere Bestimmungen hinzu, welche alles verwirren. Denn wenn *Sūf* zwischen

*Pārān* und *Tōfel* lag (etwa das heutige *Safā*, der Pass über den »Felsen ʿAqrabbim«, den Scorpionen-Aufstieg), so befand es sich südlich unter dem toten Meere; Jericho aber lag nördlich von demselben. Nun gar Lābān (nirgends sonst genannt; vielleicht identisch mit Libnā Num. 33, 20), *χaṣērōt* (das. 17) und Dizāhāb (nirgends sonst genannt; vielleicht das heutige Dschahab südlich vom Sinai) befinden sich auf der sinaitischen Halbinsel. Das wäre also, wie wenn jemand das Lager eines Heeres so bestimmte: in der Mark Brandenburg, diesseit der Elbe bei Magdeburg, Gotha gegenüber zwischen Leipzig und Cassel, und Frankfurt und Darmstadt und Mannheim. Dazu kommt, dass die drei letztgenannten Orte ohne jede grammatische Verbindung stehen; denn nichts berechtigt, weder ב »in«, noch בין »zwischen« zu ergänzen.

Die Schwierigkeit besteht also; schon der alte chaldäische Uebersetzer (Onkelos) hatte sie bemerkt: trotzdem fasste er das Demonstrativum als auf das Folgende weisend und erklärte: »Folgendes sind die Strafreden, welche Mose jenseit des Jordans hielt wegen der Wüste u. s. w., d. h. wegen der Sünden, welche Israel in der Wüste u. s. w. begangen hatte«.

Würde denn nun die Schwierigkeit gehoben, wenn man mit Knobel erklärte: Im Vorstehenden sind die Reden, welche Mose an den und den Orten gehalten hatte? Keineswegs. Es sind ja ganz bedeutungslose Orte genannt, und die bedeutsamsten, wie vor allem der Horeb, bleibt verschwiegen. Dass nun der 2. Vers den Nachtrag bringt: »Eilf Tagereisen sind von Horeb, auf dem Wege längs des Gebirges Seïr bis Kadesch-Barnea«: Das kann doch jenes Verschweigen nicht aufheben.

So meine ich, die Schwierigkeit sei unlösbar; sie sei aber eine solche, welche nicht von einem ursprünglichen Schriftsteller herrührt, sondern nur durch irgend einen unglücklichen Zufall herbeigeführt ist.

Außer der eben besprochenen Ueberschrift des Deuteronomiums scheinen noch zwei andere Verse dazu dienen zu sollen: 4, 44 und 45. Nach einer längeren Rede nämlich, in welcher Mose die jüngsten Ereignisse erzählt c. 1—3 und

nach einer Ermahnung, das Gesetz treu zu befolgen 4, 1—40 folgt eine geschichtliche Notiz des Verfassers, dass Mose damals in den eroberten Landen jenseit des Jordan drei Stäte als Zufluchtsorte für den unabsichtlichen Totschläger festgestellt habe (das. 41—43) in Ausführung des göttlichen Gebotes Num. 35, 14; und darauf heißt es V. 44: »Und das ist das Gesetz, welches Mose den Söhnen Israels vorlegte«. Dieser Vers kann sich abermals unmöglich auf das Vorangehende beziehen, sondern nur auf das Folgende; er ist also nicht Schlusssatz, sondern Ueberschrift. Darauf aber folgt V. 45: »Das sind die Verordnungen und die Satzungen und die Rechte, welche Mose zu den Söhnen Israels redete« — also Ueberschrift auf Ueberschrift!

Bevor aber die Rede beginnt, folgt 5, 1 eine neue Ueberschrift: »Und Mose rief dem ganzen Israel und sprach zu ihnen«. Nach kurzer Einleitung wiederholt hier Mose den Dekalog und erinnert an die unmittelbar damit verbundenen Ereignisse. Die 6, 1 folgende Ueberschrift: »Und das ist das Gebot, die Satzungen und die Rechte, welche Jahve euer Gott geboten euch zu lehren« unterbricht die mit 5, 1 begonnene Rede nicht, sondern kündigt mit Mose's Worten die Gesetze außer dem Dekalog an. Diese Gesetze folgen nun zwar nicht unmittelbar, sondern zunächst hält Mose eine lange Ermahnungsrede c. 6—11; darauf aber folgen die Gesetze, welche nun passend abermals eingeleitet werden mit den Worten: »Das sind die Satzungen und Rechte, darauf ihr achten sollt, sie zu tun«, c. 12—26, 15. Darauf folgt mit neuem Ansatze die Verpflichtung auf das Gesetz und der Segen und Fluch 26, 16—28, 69.

Von 5, 1—28, 68 bildet also ein wirklich zusammenhängendes Ganzes, das mit V. 69 passend abschließt: »Dies sind die Worte des Bundes, welchen Jahve Mosen gebot zu schließen mit den Söhnen Israels im Lande Moab«.

Das Deuteronomium setzt aber jetzt noch einmal an (29, 1): »Und Mose rief dem ganzen Israel und sprach zu ihnen« genau wie 5, 1. Diese neue Rede (c. 29. 30) ist hier wirklich nicht am Platze; denn 29, 11—14. 30, 15—19 soll

der Bund erst geschlossen werden, der 26, 16—28, 68 schon geschlossen ist.

Die Betrachtung der Ueberschrift hat uns weiter geführt, als die Absicht war. Man wird jetzt, meine ich, kaum noch annehmen können, dass das Deuteronomium von c. 1—30 ursprünglich als eine Rede gedacht war. Es schieden sich von selbst drei Stücke; nämlich an die mittlere große Rede c. 5—28 schlossen sich vorn und hinten je eine Rede an. Wir sind aber noch nicht zu Ende.

Wenn c. 31 beginnt: »Und Mose ging hin und redete diese Reden zu ganz Israel; und er sprach zu ihnen«, so haben wir etwas ganz Unerwartetes vor uns; denn von 1, 6 ab steht Mose vor dem Volke; was soll also hier: »er ging hin«? Auch sind »diese Reden« wiederum nicht die vorangehenden, sondern klärlich die folgenden. Mose ermutigt das Volk und stellt ihm Josua als Führer im Kampfe vor (31, 1—8). Darauf schreibt er »dieses Gesetz«, gibt dasselbe den Priestern, welche es in jedem siebenten (dem Erlass-) Jahre am Hüttenfest dem zu Jerusalem versammelten Volke vorlesen sollten (9—13). Welches Gesetz ist dies? Das könnte nur c. 12—26 sein oder, wenn wir die ermahnenden Reden hinzunehmen, c. 5—28. Der Ausdruck »*Tōrā* Gesetz« aber kommt in dem ganzen Stück c. 5—26 nicht vor, sondern nur 1, 5. 4, 8. 44 und c. 27 ff., mit Ausnahme des c. 17, wo er sich ebenfalls findet.

Darauf aber folgt etwas neues. Gott befiehlt dem Mose (31, 19), »dieses Lied«, nämlich c. 32, aufzuschreiben und es das Volk zu lehren. Das Lied solle Zeuge sein, dass Gott gegen Israel nur so handle, wie er voraus verkündet habe, lohnend und strafend. Nachdem auch dieses Lied aufgeschrieben war, da hatte Mose die Worte dieses Gesetzes bis zu ihrem Schlusse fertig in ein Buch geschrieben (31, 24), gab es den Leviten (vgl. V. 9), dass sie es der Bundeslade zur Seite legen sollten; dort sollte es zum »Zeugen« sein (vgl. V. 19). Er versammelte aber auch (V. 28) die Aeltesten und die Vorsteher der Stämme (also nicht das ganze Volk V. 22), um zu ihnen »diese Worte« zu reden, nämlich das

Lied c. 32, zum Zeugen. Hierauf endlich folgt V. 30: »Und Mose redete vor den Ohren der ganzen Versammlung *) Israels die Worte dieses Liedes bis zu ihrem Schlusse«.

Hier ist entschieden das Lied und das Gesetz erst mit einander verwechselt und dann mit einander verbunden — eine Verwirrung und Verbindung, die sich auch 32, 44—47 wiederholt.

Kehren wir zur ersten Ueberschrift (1, 1) zurück. Sie hat nämlich eine Fortsetzung; aber auch die Ueberschrift 4, 45 (welche wie der vorangehende Satz 4, 44 ganz leer bleibt und keine Folge hat) hat eine ganz parallele Fortsetzung.

| c. 1. | c. 4. |
|---|---|
| 1. Das sind die Reden, welche Mose zum ganzen Israel redete | 45. Das sind die Verordnungen, Satzungen und Rechte, welche Mose zu den Söhnen Israels redete bei ihrem Auszuge aus Aegypten. |
| jenseit des Jordans in der Steppe in der Araba Suf gegenüber . . . | 46 jenseit des Jordans, im Tale, Bet-Peor gegenüber, |
| 3. Und es geschah im vierzigsten Jahre im eilften Monat am ersten des Monats, da redete Mose zu den Söhnen Israels ganz so wie Jahve ihm an sie geboten, | |
| 4 nachdem er Sihon geschlagen, den König der Amoriter, welcher wohnete zu Hesbon, und Og, den König von Basan, welcher wohnte zu Astarot **) — | im Lande Sihons, des Königs der Amoriter, welcher wohnete zu Hesbon, welchen Mose und die Söhne Israels geschlagen bei ihrem Auszuge aus Aegypten. |

*) Dieser Ausdruck קהל ישראל kommt im Deut. nicht wieder vor.

**) Im Text heißt es בעשתרת באדרעי, LXX schiebt καὶ dazwischen, wie es Jos. 13, 31 auch im Hebräischen lautet עׄ ואׄ und 12, 4. 13, 12

5. jenseit des Jordans im
Lande Moab ging Mose daran,
dieses Gesetz darzulegen.

Der Parallelismus, denke ich, springt in die Augen. Sollen wir vielleicht in V. 5 eine besondere Ueberschrift oder den Teil einer solchen erkennen? Vielleicht. Keinesfalls aber kann dieser Vers oder auch schon V. 3 in einem Gegensatze zu V. 1 genommen werden, als wiese dieser zurück, jene aber nach vorn. Eben so wenig kann באר V. 5 so verstanden werden als sollte nun das Gesetz, das in den früheren Büchern gegeben war, näher erläutert werden. Die Bedeutung »erklären«, einen vorliegenden Text aufhellen, hat dieses Wort erst im Neu-Hebräischen erhalten; alt bedeutet es nur »eröffnen, klar darlegen«.

Diese Betrachtung der Ueberschrift führt doch wohl bezüglich des Deuteronomiums zu der Annahme, dass der Kern desselben ursprünglich als besonderes Werk bestand, welches später mit Zusätzen vermehrt und mit den vorangehenden Büchern verbunden ward. Denn so, wie wir es jetzt lesen, kann der »Deuteronomiker« nicht geschrieben haben, noch auch könnte er so sein eigenes Werk an ein vorliegendes Werk angeknüpft oder in dasselbe eingefügt haben.

Auch sonst deutet das fünfte Buch nirgends an, dass es eine Wiederholung der Gesetze geben wolle. Da wo es wirklich diese Absicht hat, nämlich in Bezug auf den Dekalog c. 5, da drückt es dieselbe bestimmt und deutlich aus. An allen übrigen Stellen ist nur von den Gesetzen die Rede, »welche ich dir heute befehle«.

### §. 2. Der Eingang (1, 6—8). Das Zelt und die Wolke. Die Völker Kanaans.

Es hat noch niemand bestritten, dass der Deuteronomiker ein ausgezeichneter Schriftsteller war. Die Einheit, die Un-

---

בע' ובא'. Dagegen Num. 21, 33 und Deut. 3, 1 wird Astarot gar nicht genannt, sondern nur Edrei, dieses aber nicht als Residenz, sondern als Ort der Schlacht.

körperlichkeit und also Unsichtbarkeit Gottes werden prächtig hervorgehoben; das Verhältnis Gottes zum Volke wird edel gedacht; die Ermahnungen, Gott und den Nächsten zu lieben, werden häufigst und eindringlichst ausgesprochen; nicht äußere Beobachtung des Gesetzes kann ihm genügen, sondern er betont die Gesinnung, das Herz, in welchem das Gebot Gottes liegt. Kurz er ist davon durchdrungen, dass er sich zum Munde des größten Propheten gemacht hat. Er stellt Mose vor uns hin, wie er am Ende seiner Laufbahn das Volk zum letzten mal zu feierlicher Versammlung beruft. Und wie wird er ihn nun beginnen lassen? Wird er Himmel und Erde zu Zeugen anrufen? oder wird er sogleich auf den Gott hinweisen, der auf Horeb seinen Willen verkündete? Man höre (V. 6):

»Jahve unser Gott redete zu uns am Horeb und sprach: Lange genug seid ihr geblieben an diesem Berge. Brechet auf u. s. w.« — und wir sind aus dem Himmel gefallen. Wir erwarteten so etwas, wie 5, 1: »Höre Israel! Jahve hat am Horeb einen Bund mit uns geschlossen u. s. w.« Die Tora war ja angekündigt. Statt dessen folgen historische Notizen. Man hat eine tiefe Absicht darin erkennen wollen, dass Mose mit der großen Versündigung in Kades beginne. Mose habe daran erinnern wollen, um dem Volk zu Gemüte zu führen, dass Gott bei aller Gnade ein heiliger Richter sei, der gerade als er dabei war, seine Bundesverheißungen zu erfüllen, ein großes Strafgericht übte; dieses Gericht sei eine Weissagung eines andern Gerichts, wenn das Volk wieder sündigen würde (Schultz). Aber wo ist dieser Sinn in unserer Stelle ausgesprochen? Der Deuteronomiker versteht es doch sonst, wie alle Propheten, auf geschichtliche Tatsachen hinzuweisen und daran ergreifende Ermahnungen zu knüpfen. — Auch ist weder bloß, noch auch nur zuerst von der Begebenheit in Kades die Rede, sondern anderes geht voran und anderes folgt in trockenem Erzähler-Tone, dem man keinen deuteronomischen Hauch anspürt.

Man kann auch meinen, es sei natürlich und angemessen, dass Mose, nach vierzigjährigem Zuge voller Not und Gefahren

mit dem Volke endlich an der Grenze des Bestimmungsortes angelangt, daran erinnere, warum man so lange habe umherirren müssen (Commentar zu Mendelssohns Uebersetzung), auch warum selbst Mose den Jordan so wenig wie der schon gestorbene Aharon überschreiten werde. Das konnte schon deswegen geboten erscheinen, um dem Volke Mut einzusprechen. Das hätte dann aber vor dem Kampfe mit Sihon und Og und der Besitznahme des transjordanischen Landes geschehen müssen. Wozu wird diese Tat des letzten Jahres den Männern, welche sie selbst vollzogen und allen erforderlichen Mut soeben bewiesen haben, ausführlich erzählt?

Hierin aber zeigt sich Zusammenhang und zeigt sich Tendenz. 1, 7. 8 wird das Volk aufgefordert, das gelobte Land in Besitz zu nehmen. Zur Ausführung bedarf das Volk der Organisation (9—18); bei Kades angelangt, findet sich das Volk unfähig; man wandert ein Menschen-Alter (2, 1. 16), und endlich, die verwanten Völker in ihrem Besitze unangetastet lassend (2, 2—23) erringt man den Sieg über Sihon und Og. Dem Verfasser dieser Erzählung ist es nicht um Offenbarung und Gesetz zu tun, sondern vorzugsweise um die Besitznahme des Landes; darin mag er die Erfüllung der Verheißung an die Väter gesehen haben. Er ist nicht der Deuteronomiker, sondern ein viel kleinerer Geist, ein trockener Historiker, der sich auf historische Notizen etwas zu Gute tut (1, 2. 2, 10—12. 20—23). Nur er, nicht der Deuteronomiker, konnte Mosen seine ahnungsbange Todesrede mit den Worten beginnen lassen: ihr habt lange genug am Horeb verweilt*).

Wenn ich nun auch meine, dass dieser Mann kein Quellen-Schriftsteller ist, so kann er doch Quellen benutzt haben, welche vielleicht älter sind, als die uns in den drei mittleren Büchern des Pentateuchs vorliegenden. Ob und

---

*) In diesem Satze wäre sprachlich noch die Construction des רַב zu beachten, welche so nur noch bei diesem Verfasser 2, 3 wiederkehrt; sonst wird רַב absolut gebraucht, oder mit מ construirt, oder es wird das fem. רַבַּת gesetzt.

inwiefern dies der Fall sein dürfte, soll in der folgenden Untersuchung geprüft werden. Jedenfalls müssen wir festhalten, dass die drei ersten Capitel zu den jüngsten Teilen des Deuteronomiums gehören. Wahrscheinlich aber ist es doch, dass sie diesem Werke schon damals vorgesetzt wurden, als es noch für sich bestand und noch nicht einen Teil des Pentateuchs ausmachte. Denn wie es keinen rechten Sinn hat, eine Gesetzgebung zu wiederholen, welche in früheren Teilen des Werkes schon gegeben war, so hat es auch keinen Sinn Erzählungen zu wiederholen, welche dort schon dargestellt waren. Wohl aber ist es begreiflich, dass jemand einem Werke, welches die Gesetze und Ermahnungen Mose's enthielt, eine historische Einleitung geben zu müssen geglaubt hat. Erst später ward Werk und Einleitung dorthin gesetzt, wo es eigentlich überflüssig war und nur als Wiederholung gelten sollte.

Die drei Verse 1, 6—8 sind in der Zeit und unter den Umständen gesprochen, wie sie Num. 10, 11 berichtet werden. Man war nicht ein volles Jahr am Horeb geblieben; man hatte indessen das Stiftszelt mit seinen Geräten angefertigt. Von diesem Zelte weiß das Deuteronomium nichts (denn 31, 14—23 ist nicht vom Deuteronomiker), und von den Geräten kennt es nur die Lade, die Mose gemacht und in die er die beiden Tafeln gelegt hatte (Dt. 10, 3. 5.). — Beweis genug, denke ich, dass das ganze Deuteronomium die mittleren Bücher unseres Pentateuchs nicht gekannt hat, also wahrscheinlich doch älter ist*).

---

*) Es schiene mir ganz unerklärlich, wie der oder die Deuteronomiker vom Zelt gänzlich hätten schweigen können, wenn es eine autorisirte Tradition gewesen wäre; und das wäre es gewesen, wenn es in anerkannt mosaischen Schriften so ausführlich und so oft erwähnt gewesen wäre, wie in den drei mittleren Büchern Mose geschehen ist. Dass das Zelt eine israelitische Erfindung gewesen sei in Gegensatz zum jüdischen Tempel von Jerusalem, wie Geiger annimmt (Nachgel. Schriften IV, 249), scheint mir unbegründet. Denn die Erlaubnis an jedem beliebigen Orte zu opfern, kann nicht durch ein Zelt, »das von Ort zu Ort wandert«, gegeben sein. Denn erstlich war es kein wanderndes Zelt; sondern es wanderte nur, so lange das Volk noch nicht ansässig

Den Worten Gottes, die in unsern Versen berichtet sind, entspricht in Num. nur der Ausdruck 10, 13 »auf den Befehl Jahve's durch Mose«. Dieser Befehl Jahve's aber war nach Num. 9, 17 f. ein stummer; er bestand darin, dass sich die Wolke über dem Stifts-Zelte erhob. Die Wolke ohne das Zelt (sie war ja auch im Exodus früher als dieses) scheint das Dt. zwar 1, 33 zu kennen. Abgesehen aber davon, dass dies wiederum nicht das echte Dt. wäre, und auch davon, dass es die Wolke aber nicht das Zelt wäre, ist auch jener Vers eine Interpolation, wie sich ergeben wird. So wären aber selbst diese vorgesetzten drei Capitel immer noch älter als die drei mittleren Bücher, um wie viel mehr der echte Teil des Deuteronomiums.

Beachtet mag noch werden die Weise, wie V. 7 Palästina bezeichnet wird, gegen die Aufzählungen Ex. 3, 17. 13, 5. 23, 23. 33, 2. 34, 11. Num. 13, 29. obwohl ich Bedenken trage, hieraus etwas zu schließen. Indessen muss ich doch bekennen, dass mir scheint, als verrieten jene Aufzählungen von Völker-Namen, dass die Schriftsteller nichts rechtes mehr von denselben wussten, dass sie namentlich nicht einmal mehr wussten, wie einige Namen eine weitere Bedeutung hatten, wahrscheinlich neben einer engeren. Dagegen sticht unser Vers 7 »in das Gebirge des Emoriters und zu seinen Anwohnern in der Araba, auf dem Berge und in der Niederung und im Nägeb (dem Süd-Lande) und an der Meeresküste, in das Land des Kanaaniters und den Libanon« vorteilhaft ab. Er beschreibt das Land nach der Mannichfaltigkeit seiner Formation, und Emoriter ist der umfassende Name der Bewohner, wie Gen. 15, 16 (wo V. 19—21 sicherlich ein später Zusatz ist). Ich wäre also wohl geneigt an-

---

war. Zweitens war das Zelt, ob wandernd oder fest, doch immer ein Einheitspunkt, mit dem sich der Gedanke der einzigen Opfer-Stätte eben so fest verband, wie mit dem Tempel zu Jerusalem. Das Deuteronomium hätte also darum, weil es die Einheit des Gottes-Dienstes so entschieden betonte, nicht nötig gehabt, das Zelt zu verschweigen. Es hätte 12, 8f. gerade darauf hinweisen können, dass sogar schon in der Wüste nur an einer Stelle geopfert werden durfte (3 M. 17, 1—9).

zunehmen, dass der Verfasser von Dt. c. 1—3 hier eine ältere Formel bewart hat*). Er übertrifft hier auch Dt. c. 7, wo V. 2 ebenfalls sieben Namen ohne Unterschied als gleichwertig aufgezählt werden. Aber wenn dieses Capitel nicht zu den jüngern Stücken des Dt. gehört (was ich wegen der schönen V. 7—11 nicht glaube), so dürften jene Namen mit dem Zusatze »sieben Völker zahlreicher und mächtiger als du« als Interpolation zu betrachten sein.

---

*) Schwerlich jedoch dürfte die Formel unverfälscht sein. ארץ האמרי hat so viel Recht wie ארץ הכנעני oder א׳ כנען allgemeine Bezeichnung zu sein, und kommt in diesem Sinne vor, obwohl nur ein einziges mal: Amos 2, 10; sonst bezeichnet es das Ost-Jordan-Land Jos. 24, 8. Jud. 10, 8. 11, 21 oder bloß das Land Sihons Num. 21, 31. Es könnte auch wohl den südlichen Teil Palästina's bezeichnen, den Sitz des Stammes Juda, in Gegensatz zum Norden ארץ הכ׳, da nicht nur Jos. 10, 5 die frühern Könige dieses Landteiles »Könige der Emoriter« genannt werden, sondern gerade auch in unserm Capitel (vgl. V. 27. 44), der Emoriter als Besitzer des Gebirges Juda genannt wird. Es heißt zwar in unserm Capitel dreimal (V. 7. 19. 20) nicht ארץ הא׳ sondern הר הא׳, was sonst gar nicht vorkommt; da aber die andern Landesteile namentlich hinzugefügt werden, so wäre dies keine Schwierigkeit; nur בהר bleibt auffallend, und man vermisst auch das Präf. ו vor demselben. Ich glaube aber vielmehr, dass הר הא׳ mit den Ergänzungen das ganze Palästina bedeuten, hier wie Amos. Denn auch אמרי bedeutet ganz allgemein die Bewohner Palästina's (z. B. Gen. 15, 16), wie כנעני, welches Num. 14, 43. 45 den אמרי in unserm Capitel ersetzt. Wenn dies richtig ist, so dürfte wohl ursprünglich gelesen worden sein: הר האמרי ואל כל שכניו בערבה ובשפלה ובנגב ובחוף הים, während nicht nur בהר, sondern noch mehr ארץ הכנעני והלבנון עד הנהר הגדל נהר פרת späterer Zusatz ist, weil man eben später nicht bloß die Bezeichnung Juda's, sondern ganz Palästina's erwartete, und nicht verstand, dass ארץ הא׳ ganz Palästina bedeute. Dass von ארץ הכ׳ an Zusatz ist, verrät sich, wie mir scheint, wiederum durch den Mangel jeder Verbindung. Wozu auch sollte hier (V. 7) Palästina nach seinem nördlichen und seinem südlichen Teile benannt werden? Der Ausdruck V. 44 האמרי הישב בהר ההוא wäre dann nicht so zu fassen, als wohnte der Emoriter, nur auf diesem Berge, sondern »derjenige Emoriter, der auf diesem Berge wohnte«, während andere Emoriter anderwärts wohnten.

§ 3. Die Organisation des Volkes (1, 9—18).

Dächten wir uns den Verfasser unserer drei Capitel als einen Schriftsteller, der (nicht als Einleitung zum Dt.) nur schlechthin die Hauptereignisse zwischen dem Abzuge vom Horeb und dem Tode Mose's erzählen will: so war es ganz passend unmittelbar an die Aufforderung des Volkes zum Zuge die Erzählung von der Einsetzung von Oberen und Beamten zu schließen. Diese Verbindung der beiden Ereignisse muss auf alter Tradition beruhen. Diese Oberen sind zugleich Häuptlinge im Kampfe und Richter im Frieden, Zugführer und Schlichter jedes Streites. אנשי חיל sind sowohl Kriegsmänner, als auch tüchtige, tugendhafte Leute, es sind Männer der virtus.

Von dieser Tat Mose's, der Gliederung des Volkes und Einsetzung von Oberen, haben wir außer dem hier gegebenen noch zwei andere Berichte, nämlich Ex. 18, 13—26 und Num. 11, 16 f. 24—25. Diese drei Berichte weichen jeder vom andern in wesentlichen Punkten ab, so bedeutend, dass man nicht einmal ahnen könnte, noch weniger anzunehmen berechtigt wäre, dass die beiden angegebenen Stellen in Ex. und Num. sich auf dieselbe Sache beziehen, wenn nicht unsere Stelle die Vermittlung böte. Wie kann man demnach behaupten, unser Verfasser sei hier von den beiden andern abhängig! Nicht nur sind seine Abweichungen so gründlich, dass sie gar nicht erklärt werden könnten, wenn er von ihnen abhängig wäre; sondern seine Erzählung erweist sich auch bei näherer Betrachtung, wie mir scheint, als die älteste der drei Stellen. Das lässt sich, meine ich, so sicher erweisen, als es auf diesem Gebiete irgend möglich ist.

Wir haben es hier nicht mit der Erzählung einer geschichtlichen Tatsache zu tun, sondern mit der Gestaltung eines Gedankens: die Organisation des Volkes, abgesehen vom Königtum, soll in ihrem Ursprunge dargelegt werden. Sie stammt, so dachte und behauptete man, wie das Gesetz überhaupt, von Mose aus der Zeit des Wüsten-Zuges. Die älteste Form, in der dieser Gedanke eingekleidet war, wird

doch wohl die einfachste gewesen sein, einfach in den Motiven, wie in der Ausführung. So erscheint sie bei unserm Verfasser, der sie schwerlich geschaffen, nur von irgend woher entlehnt haben wird. Das Volk ist sehr zahlreich; Einer, und wäre es selbst Mose, kann es nicht leiten; seine Kraft reicht für die Bedürfnisse so vieler nicht aus. Es ist derselbe Gedanke, der dem Könige Salomo (1 Kön. 3, 8 f.) in den Mund gelegt wird: »Und dein Knecht, inmitten deines Volkes, das du erwählet, eines großen Volkes, das nicht gezählet noch gerechnet werden kann vor Menge .... Wer vermöchte zu richten dieses dein zahlreiches Volk?« Das musste auch Mose erfahren haben (V. 9 ff.): »Wie trüge ich allein eure Last und eure Bürde und euren Streit!« Mose, aus eigener Erkenntnis der Sachlage, fordert und veranlasst die Organisation; er lässt das Volk demokratisch sich seine Schofetim, seine Häuptlinge, wählen; er, der oberste Führer bestätigt und instruirt die Gewählten. So unser Verfasser — einfach aus einfacher Reflexion gestaltend.

Weniger einfach schon der Erzähler im Exodus c. 18. Und doch gehört dieses Capitel zu den ältesten Stücken dieses Buches. Es stammt, wie allgemein angenommen wird, aus der Quelle, die man als die des »jüngern Elohisten« bezeichnet. Daran zweifle auch ich nicht; nur dass ich, um dies beiläufig zu bemerken, diesen »jüngern« Elohisten vielmehr als den ältern ansehe. Er glaubt, die Last Mose's, als des einzigen Schofet, veranschaulichen zu müssen. Es scheint aber, als hätten viele Israeliten geglaubt, Israel könne keine politische Institution selbständig geschaffen haben, sie müssten alles nach dem Vorbilde der andern Völker getan haben. So spricht auch bei der Einsetzung des Königtums (1 Sam. 8, 5. 20) das Volk, es wolle einen König haben, damit es wie alle andern Völker lebe. So ist es denn also der Midjanitische Fürst Jetro, der Schwiegervater Mose's, der diesem den Gedanken einer Gliederung des Volkes erst eingeben muss. Jetro besucht seinen Schwiegersohn, und führt ihm Frau und Kinder zu, als derselbe mit dem Volke am Sinai lagerte; ob vor? ob nach der Offenbarung? bleibe

dahin gestellt; denn im ursprünglichen Zusammenhange könnte dieses Stück eine etwas spätere Stellung gehabt haben. Der Besuch ist anschaulich geschildert; die Sitte atmet ursprüngliche Einfachheit. Nun sieht Jetro, wie sich Mose des Morgens zu Gericht setzt und vom Volke von Morgen bis Abend bedrängt wird. Da rät er ihm, ein Verfahren aufzugeben, bei dem er und das Volk ermatten müsse, und untergeordnete Richter einzusetzen, die nur die schwierigeren Fälle zum Oberrichter zu bringen haben. Mose folgt dem Rate seines Schwiegervaters und wählt selbst die Volks-Häupter. Darauf kehrt Jetro in seine Heimat zurück.

Ganz anders der Erzähler Numeri c. 11. Der Zeitpunkt ist genau derselbe wie Dt. c. 1, der Aufbruch vom Sinai ist befohlen. Mose fordert seinen Schwiegervater*) auf, mit zu ziehen und Wegweiser durch die Wüste zu sein. Dieser lehnt aber ab und kehrt in seine Heimat zurück. Israel bricht auf. Es murrt aber auf dem Zuge; es verlangt Fleisch statt des Mannas. Da klagt Mose vor Gott, warum ihm Gott »die Last dieses ganzen Volkes auflege«. Lieber möge Gott ihn töten. —

Gleichviel welcher Quelle dies entnommen ist, der Mose, der hier auftritt, ist nicht der große Mose, der uns sonst vorgeführt wird; er gehört sicherlich weder dem Jahvisten noch einem der beiden Elohisten. Dass einige Ausdrücke beim Jahvisten üblich sind, kann noch keine Berechtigung geben, ihm dieses Stück aufzubürden.

Also nicht die selbstverständliche und unvermeidliche Last, welche ein Volk dem Führer macht (wie in Dt. und Ex. vorausgesetzt war), sondern des Volkes Sinnlichkeit, sein fortwährendes Murren entreißt Mose den Ruf: »ich kann

*) Da Jud. 4, 11 Hobab Schwiegervater Mose's heißt, so kann auch recht wohl an unserer Stelle Hobab statt Jetro stehen. Von einem Schwager Mose's, einem Sohne Jetro's, Hobab genannt, wissen wir nichts. Wahrscheinlich ist Num. 10, 29 בן רעואל eingeschoben. Offenbar war die Tradition über Mose's Schwiegervater nicht einig. Warum könnte er nicht neben Jetro und Reguel in anderen Quellen auch Hobab genannt worden sein?

nicht allein dieses Volk tragen!« Und was geschieht? Mose versammelt siebzig Männer, welche zu den Aeltesten des Volkes und seinen Beamten gehören, und Gott nimmt von dem Geiste, der auf Mose lag, und legt auf die siebzig. Und so werden die Siebzig weihevoll und wunderbar installirt. Nicht das Volk und nicht Mose wählt Richter, sondern Gott legt von Mose's Geist auf sie und setzt sie damit ein.

Dies ist eine späte, abergläubische Vorstellungsweise. Die runde Zahl siebzig war zur heiligen, mystischen geworden; die gottesfürchtigen Biedermänner Ex. 18, 21 sind vom göttlichen Geist rasende Wundermänner geworden Num. 11, 25. Wozu jene siebzig neben Mose noch eingesetzt werden, welches Amt sie haben sollen, wird nirgends gesagt; wir hören überhaupt nichts wieder von ihnen und erfahren nicht, was sie geleistet haben mögen. Es kann sich wohl bei ihnen um Gründung einer neuen Institution gehandelt haben, aber nicht, wie in den Parallelstellen in Dt. und Ex. um Organisation des ganzen Volkes; denn sie werden aus den schon bestehenden »Aeltesten und Beamten des Volkes« gewählt, es ist also eine volle Organisation schon vorhanden. Man würde bei Vergleichung von Num. und Ex. kaum glauben, dass es sich an beiden Stellen um dieselbe Sache handle: so verschieden ist die Darstellung. Im Exodus werden Richter eingesetzt, in Num. wird aus vorhandenen Aeltesten und Beamten ein Senat gebildet (Schultz). Dort handelt es sich um Schlichtung von Streit und Belehrung; hier um Verwaltung überhaupt im weitesten Sinne. Dies sind verschiedene Dinge. Unsere Stelle im Deuteronomium aber ist es, welche die Beziehung herstellt. Denn wenn einerseits Dt. und Ex. darin übereinstimmen, dass Richter gesetzt werden, so zeigen Num. und Dt. ihre Einheit durch das Schlagwort beider Erzählungen.

Dies war ein altes fliegendes Wort: »Wie kann ich allein diese Last tragen!« dessen Ursprung unbekannt war und nun nicht unpassend Mose in den Mund gelegt ward. Im Exodus ist es verdunkelt 18, 18. 22 »du kannst es nicht allein verrichten, sie mögen mit dir tragen«;

dagegen in Num. wird es gehetzt: »Warum legst du die *Last* dieses ganzen Volkes auf mich? Bin ich mit diesem ganzen Volke schwanger gegangen, habe ich es geboren, dass du zu mir sprichst: *trage* es in deinem Busen, so wie der Wärter den Säugling *trägt*, in das Land, welches du seinen Vätern geschworen? . . . *Ich vermag nicht allein* dieses ganze Volk zu *tragen*; denn es ist zu schwer für mich.« Und dann: »sie sollen mit dir an der *Last* des Volkes *tragen*, dass du nicht allein *tragest*«*).

Steht nun wohl dies fest, dass von den drei Parallelen die Stelle in Num. die jüngste Auffassung bietet, so meine ich doch nicht, dass die beiden andern Stellen etwa alt wären. Die ganze Vorstellung, die im Ex. wie im Dt. herscht, die Einsetzung von Richtern nach dem Dekaden-System ist so abstract, dass sie erst aufkommen konnte, nachdem die von selbst entstandene Organisation des Volkes, die natürliche Aristokratie, völlig geschwunden war — d. h. nach dem Exil, in der ersten Zeit des zweiten jüdischen Staates, unter der Perserherschaft.

Fragen wir, wer sind die זקנים die Aeltesten, von denen öfter im Pentateuch wie in den andern erzählenden Büchern die Rede ist. Ich denke mir die einfachste Gliederung sei die patriarchalische, d. h. die genealogische. Diese wird uns von der elohistischen Quelle in den Geschlechtslisten vorgeführt. Das Volk zerfällt in Stämme מטה (beliebt ist hier die Zwölfzahl). Der Stamm mag oft genug nur fictiv eine genealogische Einheit bilden. Der Stamm zerfällt in תולדות Geschlechter, das Geschlecht in משפחות Familien, diese in Häuser בית אבות. Hierin, wie in dem Umfange jedes dieser Glieder stimmen Ex. 6, 14 ff. und Num. c. 1—3 überein; aber nicht Num. c. 26, wo auf den Stamm sogleich die Familie folgt, aber im Werte des Geschlechts. An der Spitze jedes Hauses stand ein angesehener Mann; und wahrscheinlich

*) Auch grammatisch scheint sich Num. als das jüngste Stück zu verraten durch das ל von לשאת nach אוכל und das אנכי, welche beide in Dt. und Ex. fehlen und jüngern Sprachgebrauch darstellen.

ein noch bedeutenderer an der Spitze der Familie oder des Geschlechts. Aber die Fürsten נשיאים des Stammes dürften Fictionen sein. Die Häupter der Familie und der Häuser hießen, nehme ich an, »Aelteste« זקנים. So in der nomadischen Zeit; später, als das Volk in Stäten sesshaft war, hatten sich gewiss überall unter den Familien einige als besonders edel חורים hervorgetan; die Häupter der Häuser solcher Familien bildeten einen Senat, die Aeltesten der Statt זקני העיר. Sie saßen im Tore zur Beratung allgemeiner Interessen, אמנים Volkspfleger (2 Kön. 10, 1. 5) und auch als Richter (Dt. c. 21. 1 Kön. 21, 8. 11. Job. 29, 7 ff. Prov. 31, 23). Wenn auch der Despotismus und das politische Unglück die Bedeutung der Aeltesten sehr herabdrückte, so blieb doch ihre Stellung und Tätigkeit noch lange in der Erinnerung der Schriftsteller. Freilich der Erzähler von 1 Kön. 12, 8 scheint den Sinn von זקנים so weit vergessen zu haben, dass er nur an die appellative Bedeutung des Wortes denkt, und die Aeltesten den Knaben oder Jünglingen ילדים entgegensetzt. Das Richter-Amt war wohl in der Zeit des zweiten Tempels auf die Priester übergegangen; oder sie bildeten einen Obergerichtshof (Dt. 17, 8. 11. 19, 17). Aber man erinnerte sich nun doch noch aus Gelehrsamkeit der Aeltesten, und mochte auch wohl zur Zeit der großen Synode ein Vorbild derselben in jenen Aeltesten erkennen. So ward die feierliche Installirung derselben durch Mose erzählt, welche sich schließlich bis zur Darstellung in Num. steigerte.

So meine ich: die Stelle in Num. ist sehr jung*); aber verhältnismäßig jung ist auch die Stelle in Dt. und Ex. Welche von den beiden letzteren aber mag die ältere sein? Unser Stück im Dt. verrät sich zwar sogleich durch ... ואמר לאמר V. 9 als recht jung. An diesem sinnlosen לאמר hat nicht nur Geiger, sondern auch schon Raschi Anstoß genommen. Indessen könnte unser Compilator eine Quelle gehabt haben,

*) Dennoch könnte sie eine alte Grundlage haben. Zu ihrem vollen Verständnis würde auch gehören, dass wir wüssten, was es mit Eldād und Mēdād auf sich habe. Denn gerade darin könnte eine Erinnerung an etwas Ursprüngliches stecken.

die älter ist als die Quelle, aus welcher Ex. 18 floss. Hierüber wage ich nicht zu entscheiden. Wie schwierig es ist, hier zu einem festen Urteil zu gelangen, ergibt sich schon daraus, dass beide Stellen interpolirt sind. Geiger hat Ex. 18, 25. 26 als eingeschaltet erkannt — durchaus richtig. Folglich kann man die in diesen Versen liegende Benutzung des Dt. nicht als Beweis für das ganze Capitel geltend machen. Ich meine aber, dass auch Dt. 1, 15 את ראשי שבטיכם eingeschoben sei, teils weil es in der Septuag. fehlt, teils weil es Unsinn ist »Häupter als Häupter zu setzen«. Eingeschoben ist auch V. 18 aus Erinnerung an Ex. 18, 20.

Einige Einzelheiten verdienen aber noch erwogen zu werden. Der Ausdruck Dt. 1, 17 »die Sache, die euch zu hart ist« ist, wie mir scheint, weniger ursprünglicher als 17, 8: »wenn dir eine Sache außerordentlich יפלא ist«; muss aber andererseits doch für ursprünglicher gelten als das ganz abstracte »groß« und »klein« Ex. 18, 22. Eben so ist an letzterer Stelle »sie mögen bringen« יביאו (und V. 19) abstract gegen תקריבון, Dt. 1, 17, welches etwas Specifisches »Nahebringen«, etwas Juridisches, auch das Bringen vor die Gottheit bedeutet. So heißt es Ex. 16, 9 nahet euch herzu vor Jahve, und das. 22, 7 er nahe sich Gott; Jes. 41, 21 bringet euren Streit vor קָרבו, vgl. auch Mal. 3, 5. Dagegen heißt es in dem späten Buche 2 Chron. 19, 10 »und was für ein Rechtsstreit vor euch kommt« יבוא. Dies spricht zu Gunsten der Stelle des Dt. — Ferner scheint mir Jetro nicht im Dt. »ignorirt«, wie Geiger (Nachgelassene Schriften IV, 249) meint, sondern im Ex. eigentümlich hineingetragen. Frage und Antwort Ex. 18, 14. 15 ist unnatürlich; Jetro sieht ja wohl, dass Mose zu Gericht sitzt. Ferner חזה V. 21 in der Bedeutung ausersehen, erwählen, nur noch Jes. 57, 8. Da aber ist es poetisch; ehe es prosaisch geworden, wie hier, muss noch einige Zeit vergangen sein.

Im Deuteronomium sind nun noch einige allgemeine Rechts-Regeln mitgeteilt, welche Mose den erwählten Richtern gegeben haben soll, und die weder Num. noch Ex. erwähnt werden, die aber anderwärts eine Parallele finden und so

einen Vergleich zulassen, der die Frage von der Ursprünglichkeit beantworten hilft. Zuerst V. 16 ein herrliches Wort: »Höret zwischen euren Brüdern« — plastischer kann nicht gesprochen werden. Der Richter steht zwischen den Parteien, welche beide seine Brüder sind, und welche er beide hört. Wie abstract ist dagegen das Audiatur et altera pars und »Du sollst sie hören beide«! Wir müssen unserm Compilator dankbar sein, dass er uns diese Perle erhalten hat, die er gefunden, nicht geschaffen hat. Es war wohl wiederum ein altes fliegendes Wort. Unser Compilator scheint ihren Wert kaum begriffen zu haben; sonst hätte er den Eindruck, den sie machen musste, nicht durch matte Zusätze geschwächt: »Und richtet recht zwischen einem Manne und seinem Bruder und seinem Fremdling. Ihr sollt nicht die Person ansehen im Gericht; so den Kleinen wie den Großen höret; fürchtet euch vor niemanden; denn das Gericht ist Gottes«. Das sind matte Wiederholungen, und der Ausdruck ist prosaisch. Aehnlich Dt. 16, 18 f. Dagegen Lev. 19, 15: »Du sollst nicht Unrecht tun im Gericht, nicht der Person des Geringen Gunst erweisen und nicht die Person des Großen ehren«; und Ex. 23, 3 »den Armen sollst du nicht ehren in seinem Streit«. Das ist alte Rechts-Poesie. Aber auch die beiden letzten Stellen sind prosaisch erweitert; und wenn ich Dt. ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו mit Lev. בצדק תשפט עמיתך vergleiche, so schreibe ich dem Dt. die größere Altertümlichkeit zu. Denn das ב von צדק ist jünger als der bloße acc.; עמית eig. Gemeinschaft, dann Mann der Gemeinschaft, Nächster, kommt nur im Lev. vor und scheint ein gezierter Ausdruck; endlich bedeutet im guten Hebräisch שפט mit dem Acc. regieren, leiten, und das Object ist fast immer ein Collectivum wie Volk, wogegen im Sinne von richten, einen Streit entscheiden, immer die Präp. בין folgt.

Also selbst in seinen Zusätzen benutzt unser Compilator nicht etwa Ex. und Lev. *).

---

*) Aber V. 18 »Und ich gebot euch zu selbiger Zeit alle die Sachen, die ihr tun solltet« hat hier keinen rechten Sinn und scheint aus Ex. 18, 20 entlehnt und eingeschoben.

Fassen wir zusammen. Wir haben Dt. 1, 9—18 zehn Verse von einem Schriftsteller, der an dem echten Hauptteil des fünften Buches Mose keinen Anteil hat, sondern zu demselben eine historische Einleitung geben will. Als er diese abfasste, kann das Werk noch nicht als fünftes Buch mit den andern vier Büchern verbunden gewesen sein: denn sonst wäre die Einleitung nicht nötig gewesen, da sie eben in den vier vorangehenden Büchern enthalten gewesen wäre. Er beginnt mit dem Aufbruche vom Berge Horeb und meldet kein Wort von der Offenbarung, weil diese selbst an der Spitze des Werkes (c. 5) gegeben war. Er berichtet ein fingirtes Factum, das andre vor ihm erzählt haben, das uns auch in Num. und Ex. erzählt wird; er berichtet es aber in ursprünglicherer Form als Num. und sogar als Ex. Von diesen dreien aber hat keiner den andern abgeschrieben. Unser Verfasser fügt einige Sprüche hinzu, die sich in diesem Zusammenhange nicht bei den beiden andern Erzählern finden, aber wohl in anderer Verbindung in Ex., Lev. und Dt. Er hat nur copirt, aber eine ältere Quelle, als diese drei bieten. Er hat in diesen Sprüchen einen älteren mit jüngeren verbunden und ist sogar interpolirt worden (V. 15. 17. 18).

## § 4. Die Begebenheit in Kades Barnea (Dt. 1, 19—46).

Ueber diese Begebenheit liegt uns ein dreifacher Bericht vor: außer dem deuteronomischen noch Num. c. 13. 14 und Jos. 14, 6—15. Auch hier scheint mir der erstgenannte der ursprünglichste, wie sich erweisen lässt. — Vor allem aber haben wir den Bericht in Num. zu betrachten. Er ist nämlich aus zwei Quellen, welche sich in wesentlichen Punkten widersprechen, zusammengestellt, und trägt demnach die so entstandenen Widersprüche in sich. Diese haben wir zunächst darzulegen.

Die eine Quelle, die elohistische, die man die Grundschrift nennt (und die auch ich so nennen will; aber nicht weil sie die älteste wäre, sondern weil der Diaskeuast sie als Aufzug annahm, in die er die andern Quellen einschlug),

berichtet folgendermaßen. Das Volk lagerte (Num. 13, 3. 21) im nordöstlichen Teile der Wüste Paran, welcher Sin genannt wird, nahe an der Südgrenze von Kanaan. Da befahl Gott dem Mose Kundschafter nach Kanaan zu senden, und zwar zwölf Männer, aus jedem Stamme je einen, Häupter des Volkes. Darunter waren besonders Kaleb vom Stamme Juda und Josua, der Efraimit (13, 1—17a). Sie durchreisten Kanaan bis an die Nordgrenze hinauf, nach Rehob am See Merom oder Hule (V. 21). Die Reise dauerte 40 Tage (V. 25). Sie kehren zurück und berichten vor allem Volke (V. 26) dass das Land nicht zu erobern sei, weil die Bevölkerung stark sei und feste Stäte habe (V. 28). Da murrt das Volk (14, 1a) laut gegen Mose und will nach Aegypten umkehren (14, 2—4). Nur Josua und Kaleb widersprechen (14, 5—10). Da bestimmt Gott, dass das Volk zur Strafe 40 Jahre in der Wüste bleiben und sterben solle, nur Josua und Kaleb sollen in das Land kommen (26—38).

In diese Erzählung sind Verse geflochten, welche einer anderen Darstellung desselben Ereignisses entnommen sind, und welche uns einen ganz verschiedenen Gang desselben deutlich verraten. Sie wird dem jüngern Elohisten zugeschrieben. Als Lager-Platz wird bestimmt Kades genannt, (welches in der Wüste Sin lag). Vor der Abreise der Kundschafter, unter denen sich weder Kaleb, noch Josua befindet, erteilt ihnen Mose den Auftrag (17b—20), den Süden (Juda's) und das Gebirge Juda zu erkunden. Demgemäß ziehen dieselben auch nur bis nach Hebron und dem nördlich davon nahe gelegenen Tale Eskol, von wo sie Früchte mit nach Hause bringen (V. 22—24). Von Mose abgesant, bringen sie auch nur ihm Bescheid*), und zwar rühmen sie die

*) V. 26 ist von Nöldeke (Untersuchungen zur Kritik des A. T. S. 76) glücklich analysirt. In der Grundschrift stand ויבאו אל משה ואל אהרן ואל כל עדת בני ישראל אל מדבר פארן »und sie kamen zu Mose und zu Ahron und zur ganzen Gemeinde der Söhne Israels nach der Wüste Paran«; die andere Quelle hatte: וישבו וילכו אל משה קדשה וישיבו אותו דבר ויראוהו את פרי הארץ »und sie kehrten zurück und

Fruchtbarkeit*) des Landes (V. 27). Hinter Mose's Rücken aber bringen sie über das Land böses Gerücht unter das Volk: das Land sei mörderisch**) ungesund (V. 32). Da weint das Volk (14, 1b), und nun verhängt Gott die Strafe: das Volk solle in der Wüste sterben und nicht in das Land kommen (V. 22. 23). Von vierzig Jahren wird nichts gesagt, und weder Kaleb's noch Josua's wird gedacht.

Auch noch aus einer dritten Quelle sind einige Angaben in unsere Erzählung geflossen. Sie stimmt insofern mit der zweiten überein, als Mose die Kundschafter absendet, und diese ihm berichten; aber sie tun dies schon in seiner Gegenwart in entmutigender Weise; Kaleb (nicht auch Josua) war unter ihnen; und da das Volk laut gegen Mose murrte, erhob er sich und suchte das Volk zu beschwichtigen (V. 30). Darum wird Kaleb von der allgemeinen Strafe ausgenommen (14, 24).

Diese Erzählung ist unvollständig erhalten, und ihre Glieder sind zerrissen und umgestellt. Der letzte Teil von 13, 32 dürfte ihr angehören, stand aber ursprünglich vor

---

gingen zu Mose nach Kades und brachten ihm Nachricht und ließen ihn die Früchte des Landes sehen«. Nach ersterm Bericht kehren die Kundschafter nach Paran zurück und berichten Mose und Ahron und dem ganzen Volke; nach dem andern kehren sie nach Kades zurück und berichten nur Mose. Demgemäß schließt sich auch V. 27 »sie erzählten ihm« u. s. w. an V. 26 aus der zweiten Quelle.

*) V. 27 gehört der zweiten Quelle. Indessen muss auch in der ersten Quelle etwas Gutes vom Lande gesagt sein. Dieser Teil der Rede der Kundschafter ist ausgefallen, nur der zweite Teil (V. 28) ist geblieben und verrät durch die Partikel אפס »jedoch« dass ein erster dagewesen sein müsse.

**) דִּבָּה 13, 32 bedeutet die »heimliche schleichende« Verleumdung, die übele Nachrede. So auch Gen. 37, 2b, welche Stelle ebenfalls nicht dem Elohisten gehört. Ueber 14, 36. 37 bald weiter. Die zweite Quelle reicht in V. 32 nur bis ארץ אכלת יושביה היא, was nur bedeuten kann »ein Land das seine Bewohner auffrisst« nämlich durch böses Klima. Der folgende Teil des Verses: »und alles Volk, welches wir darin gesehen, sind von großer Länge« gehört einer anderen Quelle, nämlich der gleich zu besprechenden dritten.

13, 30. Mit dieser dritten Erzählung stimmt Jos. 14, 7—9, in Sachen und Worten*).

Dies sind Differenzen, welche unmittelbar das Geschehene betreffen. Betrachten wir jetzt die eingestreuten Reden. Der Auftrag, den Mose den Kundschaftern nach der zweiten Quelle erteilt (17b—20), lautet so:

V. 17. Ziehet hinauf hier in den Süden und ziehet hinauf ins Gebirge,

| V. 18. | V. 19. | V. 20. |
|---|---|---|
| und sehet das Land, wie es ist, und das Volk, das darin wohnt, ob es stark oder schwach ist, ob es wenig oder viel. | und wie das Land ist, in welchem es wohnt, ob es gut oder schlecht; und wie die Stäte in welchem es wohnet, ob in Lagern oder in Festungen. | und wie das Land ist, ob es fett oder mager, ob darin Bäume oder nicht? und fasset Mut, und nehmet von den Früchten des Landes. Die Zeit aber war die Zeit der ersten Trauben. |

Sollen diese vier Verse von einem und demselben Schriftsteller herrühren? Unmöglich. V. 19. 20 sind aus zwei anderen Fassungen derselben Erzählung eingeschoben, oder aus der dritten Quelle.

Wir betrachten nun die Rede 14, 26—35. Auch hier scheinen mir drei Fassungen der ersten Erzählung zusammengeflossen; so schon im 27. Verse:

| | | |
|---|---|---|
| | »Wie lange (soll ich fristen) dieser bösen Gemeinde, dass sie gegen mich gemurrt**)!« | »Das Murren der Söhne Israels, wie sie gemurret gegen mich, habe ich gehört.« |

*) In dieser so zusammengesetzten Erzählung scheinen sich dann auch noch Interpolationen zu finden. So in 13, 22 der Zusatz über die Enaks-Kinder und das Alter Hebron's, um V. 28. 33 zu rechtfertigen. Dann mag V. 29 eingeschoben sein, um 14, 45 zu begründen. Auch V. 33 ist sicher nicht ohne Einschiebsel, ist aber ursprünglich wohl eine Parallele zu V. 28.

**) Diese Stelle dürfte wohl aus dem Zusammenhange gerissen sein,

Dann weiter V. 28: Sprich zu ihnen:

So wahr ich lebe, spricht Jahve, so wie ihr geredet in meine Ohren, also will ich euch tun.

29. *In dieser Wüste* sollen eure Leiber fallen alle die ihr gemustert seid nach eurer Zahl, von zwanzig Jahren und drüber, die ihr *gemurret* wider mich.

30. »Ihr sollt nicht in das Land kommen, worin ich euch wohnen zu lassen geschworen habe, außer Kaleb und Josua. 31. Und eure Kinder, von denen ihr sprechet, sie werden zur Beute werden, die bringe ich hin, und sie sollen das Land kennen, das ihr verschmähet habt.«

32. Und eure Leiber, ihr, sollt fallen *in dieser Wüste*.

33. Und eure Söhne sollen weiden in der Wüste vierzig Jahr und sollen euren Abfall tragen, bis eure Leiber aufgerieben sind in der Wüste.

34. Nach der Zahl der Tage, in welchen ihr das Land erkundetet, vierzig Tage, je ein Tag auf ein Jahr sollt ihr eure Vergehungen tragen vierzig Jahr und sollt meine Entfremdung erfahren.

V. 35. »Ich, Jahve, habe es geredet: wahrlich, ich will es tun an dieser ganzen bösen Gemeinde, die sich wider mich *zusammenrottet*: *in dieser Wüste* sollen sie aufgerieben werden und daselbst sterben.«

und darum die oben gegebene Uebersetzung nur scheinbar richtig. Der Sinn ist doch wohl nur: wie lange noch werden sie immer wieder murren! Vgl. 14, 11.

Wenn diese Verse unmöglich sämmtlich aus der elohistischen Feder fließen konnten (ich werde später noch einmal auf sie zurückkommen), so ist es auch mehr als unwahrscheinlich, dass derselben V. 36—38 angehören sollten. Denn 39 schließt sich an 35. Was in 38 steht ist ganz überflüssig, und 36. 37 scheint ein späterer Schriftsteller eingeschoben zu haben, der eine besondere Strafe für die Verleumder des Landes verlangte und dabei Sprache und Anschauung der Quellen vermischte; denn דִבָּה gehört dem andern Elohisten, ילונו ist dem Elohisten entlehnt, soll aber causativen Sinn haben: »murren machen«, da es doch nur »murren« bedeuten kann, selbst als Hif. genommen.

Kommen wir jetzt zu den Reden 14, 11—24. Sie werden dem Jahvisten zugeschrieben. V. 11 ist ganz parallel dem V. 27, aber schöner geformt: »Wie lange will mich dieses Volk verhöhnen, und wie lange werden sie mir nicht vertrauen, bei all den Wundern, die ich inmitten seiner getan!« Aber dann 12: »ich will es schlagen mit der Pest, und es vertilgen, und will dich machen zu einem Volke größer und stärker als es«. Diese Worte lassen sogleich die Tendenz merken: Mose's große Persönlichkeit und deren sittliche Höhe soll erscheinen, von Jahve selbst herausgefordert. Das Volk und das Ereignis ist dabei Nebensache. Ganz dieselbe Scene aber hat schon einmal gespielt Ex. 32, 9 ff. und zwar dort sachgemäß und großartiger. Hier haben wir nur einen schwachen Abklatsch. Ist aber jene Scene im Exodus vom Jahvisten geschaffen, so ist es doch unmöglich, dass er selbst sich hier so schwächlich wiederholen, sich abschreiben sollte, und zwar aus der ganzen dortigen Erzählung nur die Phrasen abschreibend. Auch dort will Jahve das Volk vernichten und Mosen zu einem großen Volke machen; auch dort erinnert Mose daran, wie die Aegypter Jahve verhöhnend dies deuten werden. Aber hier, in Num., geschieht der Hinweis auf die Aegypter und die Kanaaniter in ungeschickten Redewendungen. Der an sich großartige Vers 18 wird geradezu als Citat gegeben (17) und damit auf Ex. 34, 6 hingewiesen. Ich will also nur noch bemerken, dass wohl

V. 11 aus der jahvistischen Quelle stammen mag, an den sich dann aber unmittelbar V. 21 schloss: »So wahr ich lebe« (genau wie V. 28) »von der Herrlichkeit Jahve's werde die ganze Erde erfüllt« u. s. w. Das Volk solle das Land nicht sehen, mit Ausnahme Kalebs. Das dazwischen liegende hat ein Spätling eingeschaltet.

Wie diese Reden Gottes und Mose's, so sind auch (14, 1—10) die murrenden Reden des Volkes und auch die Scenerie teils aus Exodus teils aus Num. zusammengestoppelt. Vgl. 14, 2 לו מתנו mit Ex. 16, 3. 17, 3; — 14, 3 נשינו וטפנו יהיו לבז mit Num. 14, 31 und Dt. 1, 39; — 14, 5 ויפל ... על פניהם (man beachte die Incongruenz des Numerus, die doch wohl die Ungeschicklichkeit des Schriftstellers verrät) mit Num. 16, 4. 22. 17, 10. 20, 6; — 14, 10 כבוד ה׳ נראה mit Ex. 16, 10; — 14, 12 mit Ex. 32, 10; — 14, 13—16 (höchst ungeschickt ausgedrückt) mit Ex. 32, 11. 12. — 14, 39 ויתאבלו scheint aus Ex. 32, 4 genommen. — Dagegen ist 14, 9 ein schöner Vers; wir wissen bloß nicht, woher ihn der Compilator entlehnt hat. Und so könnte auch 14, 3 »und warum bringt uns Gott in dieses (ungesunde) Land« aus der zweiten Quelle stammen. Aber der Compilator hat diese Worte nicht verstanden; so hat er sie mit anderen Reden auch grammatisch verbunden, welche nur der ersten Quelle entsprechen *).

Lesen wir nun endlich noch den Schluss der Erzählung 14, 40—45. Er soll der zweiten Quelle angehören. Mir scheint er so wunderlich, dass er in der Gestalt, wie er uns vorliegt, keiner Quelle zugeschrieben werden kann; er ist durch die Hand eines ungeschickten Compilators gegangen. Man lese (V. 40 ff.): Die Söhne Israels »machten sich am Morgen auf und zogen auf die Spitze des Berges« — welches Berges? Und doch können die Worte ראש ההר kaum anders übersetzt werden; denn »die Höhe des Gebirges« bedeuten sie niemals. 13, 17 steht ראש nicht. Weiter: »und sprechen: Hie sind wir und wollen hinaufziehen an den Ort, wovon

*) 14, 1 scheint aus zwei Quellen zusammengezogen.

Jahve gesprochen; denn wir haben gesündigt«. Was wollten sie also auf dem Gipfel des Berges? War hier etwa Mose? wollten sie von hier aus in das Gebirgsland Judäa ziehen? Trotzdem nun Mose warnte: »ziehet nicht hinauf« (V. 44): »waren sie vermessen, auf die Spitze des Berges zu steigen« — wo sie schon waren? (V. 45): »Da kam herab der Amaleqiter und der Kanaaniter, die da wohneten auf selbigem Berge und schlugen sie«. V. 25 aber wohnten diese Völker im Tale. Und wozu brauchten sie erst herabzukommmen, um die Israeliten zu schlagen, die schon auf dem Berge waren? Da scheint mir jede Anschaulichkeit zu fehlen. — Indessen musste doch jede der obigen drei Quellen einen solchen Schluss gehabt haben; so kann ich hier nur eine durch Ungeschick oder Zufall verderbte Quelle sehen.

Fassen wir zusammen, so haben wir eine Erzählung mit folgenden Widersprüchen:

1) In dem einen Bericht ziehen die Kundschafter von der Wüste Paran oder Ṣin aus durch ganz Palästina bis zur Nordgrenze; in dem andern von Kades nur durch den judäischen Teil bis nach Hebron.

2) Nach dem einen sind unter den Kundschaftern Josua und Kaleb; nach dem andern ist keiner von beiden unter ihnen; nach einem dritten ist Kaleb unter ihnen.

3) Nach dem einen melden sie nach ihrer 40tägigen Reise vor Mose und dem ganzen Volke, das Land sei gut, werde aber von starken Bewohnern, zum Teil von Riesen, in Festungen verteidigt; nach dem andern melden sie nur vor Mose und nur Gutes; unter dem Volke aber bringen sie üble Gerüchte über das Land aus, es sei ungesund.

4) Jeder Bericht lag in mehreren Fassungen vor.

Die so durch einander gewirrte Erzählung wird noch durch Reden, die entweder einer dritten Quelle angehörten, oder welche der Diaskeuast einfügte, erweitert. Wie sollte wohl jemand, ohne das ganze Rüstzeug unserer heutigen Kritik, nach einer solchen Erzählung einen in sich zusammenstimmenden Bericht von dem ganzen Verlaufe geben können!

Wenn es mir also überhaupt schon wahrscheinlich ist, dass der Verfasser der ersten vier Capitel des fünften Buches Mose diese Capitel nicht einem Buche vorsetzen konnte, das schon mit den vier vorangehenden zusammenhing, dass also jenes Buch sowohl ursprünglich ein selbständiges Werk war, als auch nach der Beifügung der geschichtlichen Einleitung zunächst noch blieb: so ist nach der obigen Analyse der Erzählung des vierten Buches gewiss, dass diese nicht unserm Verfasser als Quelle vorgelegen haben kann, dass er eine andere ursprünglichere vor sich gehabt haben muss, wahrscheinlich eine, welche auch in das vierte Buch mit hinein gearbeitet ist. — Sehen wir uns jetzt die deuteronomische Erzählung an. Sie wird uns noch über einige Punkte in Num. aufklären.

Man war nach Kades Barnea gekommen (Dt. 1, 19). So, und nicht (wie die erste Quelle in Num.) Paran oder Ṣin, auch nicht (wie die zweite Quelle dort) bloß Kades heißt der Ort, sondern genau Kades Barnea, wie er auch Num. 32, 8 und Jos. 14, 6. 7 genannt wird. Mose fordert das Volk auf, das vorliegende Gebirgsland zu erobern. Nicht Mose, sondern das Volk schlägt vor, doch erst das Land auskundschaften zu lassen (22); und Mose willigt ein (23). Dies ist eine abermalige Differenz gegen Numeri. Ihre Bedeutung wird durch eine andere, schon erwähnte, Differenz verstärkt. Nämlich in Num., wo jeder Zug durch die Wolke geleitet wird, welche den Lagerplatz erspähet, hat es keinen Sinn, dass Gott selbst befiehlt, Späher auszuschicken. Im Dt. dagegen, wo man von der Wolke nichts weiß, da mag das Volk auf den Gedanken kommen, Kundschafter auszusenden. Dies ist denn doch schon der Anfang der Sünde, da man auch ohnedies hätte Gott vertrauen sollen. — Mose sendet zwölf Männer aus, die im Dt. nicht mit Namen genannt werden, weil man solche noch nicht erfunden hatte oder gefunden zu haben glaubte. Sie ziehen nur durch das Land Juda bis zum Tale Eskol, nehmen von den Früchten des Landes (wie die zweite Quelle von Num.), kehren um und erklären vor Mose und dem Volke, das Land sei schön (23—25). Trotzdem weigert sich

das Volk, den Angriff zu wagen. »Ihr murretet in euren Zelten«, Gott wolle sie vernichten (26 f.). Mose ist darüber erstaunt; das Benehmen des Volkes ist ihm rätselhaft. Da erfährt er (28), dass die Abgesanten das Herz des Volkes verzagt gemacht hatten, indem sie sprachen: ein Volk, größer und höher denn wir, Stäte groß und befestiget bis in den Himmel und Söhne Enaq's sahen wir daselbst« (wie die erste Quelle von Num.). Mose sucht das Volk durch Hinweis auf Gottes bewiesene Macht und Güte zu beruhigen (29—31). Aber das Volk vertraute Gott nicht (32 f.). Da erzürnt Gott: dieses Geschlecht solle das Land nicht sehen (35). Nur die Kinder sollten später ins Land kommen*). Nachdem das Volk den Ausspruch Gottes vernommen, bekennt es vor Mose seine Sünde gegen Jahve und erklärt sich zum Kriege bereit. Jetzt rät Mose ab. Das Volk aber will wieder nicht hören; es zieht aus und wird geschlagen (42—45).

Dies ist eine folgerechte Erzählung, die bald mit der ersten, bald mit der zweiten in Num. übereinstimmt, aber wahrlich nicht auf Grundlage der dortigen Verwebung beider gemacht sein kann, da sie in sich übereinstimmend ist und ganz eigentümliche Elemente hat, in denen sie von jenen beiden abweicht. Es muss dem Verfasser eine ältere Quelle zugänglich gewesen sein.

Die Abweichungen des Dt. von Num. in unserer Erzählung sind also:

1) Der Name des Lagerplatzes ist genauer angegeben.

2) Das Volk verlangt, Mose solle Kundschafter aussenden; in Num. handelt Mose auf den Befehl Gottes.

3) Nur Num. kennt die Namen der Kundschafter; das Dt. kennt sie nicht und zählt auch weder Kaleb noch Josua zu ihnen, welche überhaupt bei dieser Begebenheit nicht

*) Vers 36—38 und 40 sind als Interpolation anzusehen, wie sich später noch zeigen wird. Denn diese Verse unterbrechen die Erzählung ganz ungehörig. Auch widerspricht V. 40 dem 46. Er scheint nur eingeschoben, um 2, 1 zu begründen. Die alte Erzählung fuhr, meine ich, mit V. 39 und 41 fort.

mitspielen; doch werden auch hier zwölf Männer ausgesant, von jedem Stamme je ein Mann.

4) Die Kundschafter melden bei ihrer Rückkehr officiell nur Gutes, entmutigen aber durch ihre privaten Reden das Volk.

5) Moses (weder Kaleb noch Josua) sucht das Volk zu beschwichtigen.

6) Auch der Schluss ist in ganz anschaulicher Weise erzählt.

Nach dieser allgemeinen Betrachtung der Erzählungen wollen wir auf die sprachlichen Einzelheiten eingehen, welche hier in Betracht kommen können.

1) Der Stamm heißt im Deut. durchweg nur שבט, in Num. meist מטה, selten שבט, letzteres aber gerade in Stellen, die man wohl allgemein zu den ältesten Stücken des Buches rechnet, wie 24, 2. Und während sich שבט auch in dem alten poetischen Stücke Gen. 49, 16 findet, ferner im Buche der Richter und Samuel, bei Hosea, Jeremia, Esekiel, dem zweiten Jesaia (wo überall מטה gar nicht vorkommt), findet sich מטה im Gegenteil Lev. 24, 11 (wo שבט gar nicht), in den Büchern der Könige nur zweimal (während שבט oft), aber beides wechselnd im Exodus und Josua und in der Chronik. Wird man hiernach zweifeln, dass שבט in dem Sinne von Stamm, also im Sprachgebrauch des Deut., älter ist als מטה? Dies lässt sich auch begreifen aus Ez. 19, 11 ff.: »Es sprosste ihm (dem Weinstock) eine kräftige Rebe מטה zum Herscher-Stabe שבט«. Aus dem Zweige מטה wird ein שבט, ein Scepter, ein Hirtenstab, ein Stab zum Schlagen, ein Spieß, bis endlich מטה selbst diese Bedeutungen annimmt.

2) Das Kundschaften wird im Deut. 1, 22 durch חפר, 24 durch רגל (ebenso Jos. 14, 7. 2, 1. 2) dagegen Num. durch תור ausgedrückt. Auch hier scheint רגל das ursprünglichere Wort, welches bald den unangenehmen Beigeschmack des Spionirens angenommen hatte und darum durch תור ersetzt ward, das immer eine edlere Bedeutung bewarte. Dieses kommt auch Dt. 1, 33 vor, welcher Vers eingeschoben scheint, wie wir schon oben (S. 266) bemerkten. Er ist eine Parallele

zu V. 30. 31 in Ausdrücken, welche denen des Num. (Elohisten) verwant sind.

3) Das Murren wird Num. 14, 2. 27 durch לון Ni. und Hi. ausgedrückt; Dt. 1, 27 durch רגן Ni. Dieses Wort kommt, da es ψ 106, 25 unserer Stelle entlehnt ist, bloß noch Jes. 29, 24 vor. So hat es alle Ansprüche auf ein altes Wort.

Hieran knüpfe ich Folgendes. V. 25 melden die Kundschafter laut und öffentlich nur Gutes. Aber dennoch (27): »murrtet ihr in euren Zelten und sprachet: ... wohin ziehen wir!« Hiermit war die murrende Rede des Volkes vollendet. Mose begriff sie nicht; denn heimlich hatte man eine דִּבָּה üble Nachrede über das Land ausgebracht. Bald aber ward ihm klar אחיכם המסו את לבבכם לאמר *Οἱ ἀδελφοὶ ὑμῶν ἀπέστησαν τὴν καρδίαν ὑμῶν λέγοντες* »eure Brüder (nämlich) hatten eure Herzen verzagt gemacht«. So der cod. Vat. der LXX, der sogar mit diesen Worten einen neuen Absatz beginnt. Mit dieser Aenderung der Pronomina gegen den masoretischen Text gewinnt die Erzählung an Zusammenhang, Klarheit und Geschick. Das murrende Volk wird doch wahrlich nicht sagen: »unsere Brüder haben unser Herz verzagt gemacht«*). — Moses (29. 30) ermutigt das Volk: »fürchtet nicht«. Da ist nun wohl V. 31, wenigstens dessen erste Hälfte eingeschoben; da hier aus dem Pl. *ihr* in den Sg. *du* übergegangen wird.

---

*) Für ותרגנו באהליכם V. 27 gibt es eine alte Lesart ות' באלהיכם, welche Geiger (Nachgelassene Schr. IV, 50. Urschrift S. 290) für die ursprüngliche hält. Er fragt: »Was soll dieser auffallende Zusatz, Israel habe in seinen Zelten gezankt? Sicher hieß es ursprünglich, Israel habe wider seinen Gott gezankt«. Ich halte unsere Lesart für die richtige. Nicht laut schreiend widersetzte sich das Volk, wie es Num. 14, 4 rief: »Wählen wir einen Führer und ziehen wir zurück nach Aegypten«; sondern wie es 14, 1 heißt: »das Volk weinte«: das tat es in seinen Zelten, sich dort der Verzweiflung hingebend. Nach meiner Deutung wird also unsere Lesart wirklich verständlich und wichtig für die Auffassung des ganzen Hergangs. Weil man durch die Verwirrung in Num. das Ganze nicht mehr verstand, suchte man schon in alter Zeit die Lesart zu ändern.

Mose's Ermutigung bleibt fruchtlos. Da erzürnt Gott und schwört, von diesen Männern solle niemand ins gelobte Land kommen (V. 34. 35). V. 36 ist wieder Einschiebsel; denn Mose sonst hatte das Volk ermutigen wollen, von Kaleb war keine Rede. Der Verfasser dachte nicht an diese Ausnahme. Ein Interpolator schob 36—38 ein, daran erinnernd, dass Kaleb und auch Josua ins Land kamen, aber selbst Mose nicht. An V. 35 ist also als unmittelbare Fortsetzung des göttlichen Schwures V. 39 zu fügen. Selbst diese Interpolation, die sich sonst in der Redeweise an Num. und Jos. schließt, hat in זולתי doch wohl ein älteres Wort als כי אם Num. 14, 30 und namentlich ist die Wendung: »ihm will ich das Land geben, das er betreten hat« viel ausdrucksvoller als das matte »ihn will ich in das Land kommen lassen, wohin er (als Kundschafter) gekommen« (Num. 14, 24).

Aber auch V. 39 ist interpolirt. Der Vatic. cod. der LXX liest: *καὶ πᾶν παιδίον νέον, ὅστις οὐκ οἶδεν σήμερον ἀγαθὸν ἢ κακὸν, οὗτοι.* Er hatte also in seinem Original וטפכם אשר לא ידעו היום טוב ורע המה. Dies gibt einen schönen Sinn. Dagegen die Worte אשר אמרתם לבז יהיה ובניכם sind aus Num. 14, 31. 33 genommen und hier ungeschickt eingeschoben. Der cod. Alexandr. ist nach unserem hebräischen Text geändert.

V. 40 scheint ebenfalls eingeschoben; er soll 2, 1 »wie Jahve zu mir geredet hatte« bestätigen. Er widerspricht aber doch wohl dem V. 46, wonach sie lange Zeit in Kades blieben, und auch dem V. 42, wo erst der Befehl Gottes erteilt wird, nicht auf das Gebirge zum Kriege zu ziehen. Derselbe Vers findet sich auch Num. 14, 25 vielleicht erst unserm Dt. entnommen. Dort hat er das übertreibende »morgen ziehet«, und ist einer historischen Notiz angehängt, ganz ohne Zusammenhang. Er scheint aber dort geradezu ungehörig; denn wir erfahren in Num. nirgends etwas von einem Abzuge des Volkes aus Kades. Doch davon in dem Capitel über den Wüsten-Zug.

Endlich noch ein Punkt. Da das Volk sich nun bereit erklärt das Land zu erobern und aus der gestrigen Ver-

zweiflung in leichtfertiges Selbstvertrauen*) umschlug, da verbietet Gott nach dem Deuteronomium (1, 42) den Kriegszug; das Volk aber war vermessen, übermütig (ויזידו 43) und zog dennoch. In der Erzählung Num. dagegen sagt Mose 14, 41 sogleich: »Warum doch übertretet ihr den Befehl Jahve's!« Solch ein Befehl war aber noch nicht gegeben. Dies war auch wohl die Veranlassung, aus welcher 14, 25 b eingeschoben ward: »morgen ziehet in die Wüste«, als solle dies der Befehl sein, der übertreten ward. So hat auch hier Dt. die bessere Erzählung. Indessen hat gerade hier Num. 14, 44 den Ausdruck ויעפלו, der fast ein ἁπ. λεγ. heißen kann, dem gewöhnlichern ויזידו des Dt. gegenüber. Ich muss dies erwähnen, aber kann kein Gewicht darauf legen.

---

# Die Sitte des Steinwerfens und der Bildung von Steinhaufen.

Von Karl Haberland.

Steinmengen zu häufen, um das Andenken an einen Dahingeschiedenen oder an eine an dem Orte geschehene Tat wach zu erhalten, oder aber auch um durch diesen Akt ein der Gottheit wohlgefälliges Werk zu tun, findet sich als Brauch in den verschiedensten Gegenden des Erdballs, und mit ihm verbunden an sehr vielen Stellen der fernere, dass jeder Vorübergehende diese Steinhaufen durch Hinzuwerfen von frischen Steinen vergrößert. Erklärt sich nun ersterer Brauch und sein allgemeines unentlehntes Auftreten leicht durch den Hang der Menschennatur nach Verewigung des

*) ותהינו Dt. 1, 41 ein ἁπ. λεγ., ein Beweis der Ursprünglichkeit dieser Stelle.

Andenkens an seine Existenz und dessen was sie bewegte, durch ein äußeres Zeichen, welchem Hange sich der Steinhaufen als primitivestes, verhältnismäßig langdauerndes und keine Anforderung an die bildende Tätigkeit stellendes Material darbot, so müssen wir doch beim letzteren, dessen ebenfalls ausgedehntes Auftreten bei den verschiedensten Völkern auch jeden Gedanken an ein Entlehntsein ausschließt, für sein Entstehen nach einem Grundgedanken suchen, welcher einfach genug war, um in dem Geiste des Menschen in verschiedenen Gegenden auf gleiche Art entstehen zu können, oder vielmehr so natürlich in dem Gedankenkreise des Naturmenschen, welcher ja überall der gleiche ist, lag, dass er sich fast mit Notwendigkeit bilden musste. Nur vereinzelt leben allerdings derartige Grundgedanken noch im Bewusstsein des Volkes mit dem Brauche verknüpft, meist haben sich dieselben, während der Brauch selbst sich unverändert erhielt, weiter entwickelt und zwar häufig bei verschiedenen Völkern nach verschiedenen Richtungen hin, oder aber hat sich an Stelle der unverständlich gewordenen ursprünglichen Idee eine andere eingeschoben, welche Berührungspunkte mit dem Aeußeren des Brauches dem Geiste bot. Wir dürfen aber trotzdem, wenn die verschiedenen Ideen, welche mit dem gleichen Brauche verknüpft erscheinen, in ungezwungener Rückentwicklung sich in einer Idee treffen und diese ganz in dem Ideenkreise des Naturmenschen liegt, diese Idee als die betrachten, welcher der Brauch ursprünglich sein Entstehen verdankte, und brauchen uns in diesem Schlusse selbst dann nicht stören zu lassen, wenn der Grundgedanke auch nirgends mehr in dem Bewusstsein des Volkes zu Tage tritt — gleich den Ausläufern mancher Stämme haben die aus einem Grundgedanken hervorgegangenen Ideen neu gewurzelt und unter verschiedenartigen Bedingungen eigenartig sich entwickelt; der Stamm ist verrottet und verschwunden, aber frisch grünen die selbständig gewordenen Schösslinge, und nur der forschende Schluss erfährt, dass sie einem gemeinschaftlichen Ahnherrn entsprossen, und vermag diesen in der Phantasie neu vor sich

entstehen zu lassen. Noch ist aber in vorliegendem Brauche der Grundgedanke nicht ganz verblichen; einzelne Anschauungen zeigen uns denselben noch lebendig.

Das ganze Gebiet, welches dem Islam anhängt, kennt als allgemein verbreitete Sitte das Häufen von Steinen und das Hinzuwerfen neuer von seiten der Vorüberziehenden und zwar unter den verschiedensten Vorwänden und Erklärungen. Ueberall wo Jemand ermordet, da erhebt sich ein Steinhaufen, und meist will es die Pietät, dass man frommen Sinnes für das Heil des Unglücklichen einen Stein hinzufüge und dadurch zu seinem Begräbnis beitrage, wie es der Islam als ein gutes Werk vorschreibt*), auch mag sich damit mehr oder weniger der Ausdruck der Verabscheuung der verbrecherischen Tat mischen. Gefährliche Stellen sind daher häufig mit vielen Steinhaufen versehen, wie beispielsweise von Wrede auf seiner Reise ins Hadhramaut in einem unsicheren Hohlwege von 2 Stunden Länge nicht weniger als 17 Steinhaufen, worunter Ermordete lagen, vorfand**), und ebenso auf der Straße zwischen Zeila und Schoa in Ostafrika dem Reisenden sich die große Zahl derartiger Steinhaufen aufdrängt, welche treffend die große Unsicherheit des Weges illustrirt***). Auch am Senegal legt der Vorübergehende einen Stein oder Zweig auf die Stelle, wo ein Mord stattgefunden†), und gleicher Gebrauch lässt sich von manchem anderen Orte im Gebiete des Islams berichten.

Andere Steinhaufen wieder decken den Verbrecher, und hier ist es gleicherweise fromme Pflicht, den Haufen zu vermehren, und dadurch das Schandgedächtnis, welches dem Verbrecher aufgerichtet, zu erhalten, wie dies namentlich in Syrien und Palästina Sitte††). Lange erhält sich dadurch

*) A. von Wrede. Reise in Hadhramaut etc. Herausgegeben von Maltzan. Braunschweig 1873. S. 72.

**) Ebendaselbst S. 266.

***) Harris Gesantschaftsreise nach Schoa. Uebersetzt von K. v. K. Stuttgart und Tübingen 1845. Bd. I, S. 99.

†) Th. Waitz. Anthropologie der Naturvölker. Leipzig 1859/72. Bd. II, S. 195.

††) Harris. Bd. I, S. 94.

eine Tat im Gedächtnis des Volkes lebendig. Unter den vielen Steinhaufen zwischen Zeila und Schoa, welche wir soeben erwähnt haben, befindet sich eine ungeheure Aufhäufung von losen Steinen, welche der Tradition nach einen Greis mit seiner Tochter deckt, die vor grauer Zeit an der Stelle wegen Blutschande gesteinigt worden sind; jede vorüberziehende Karavane erachtet es für ihre Pflicht, dass jedes Mitglied einen Kiesel unter dem Rufe: »Lasset uns flüchten zu Gott vor Satan dem Gesteinigten« hinzuwirft*). In Armenien ist ein Steinhaufe, unter welchem eine Anzahl durch Mohammed gesteinigter Nonnen, die ihren Glauben nicht verleugnen wollten, ruhen sollen; jeder Tatar, welcher des Weges kommt, wirft einen Stein dazu, aber jeder Armenier als Glaubensgenosse der Unglücklichen tut das Gegenteil und nimmt einen davon wieder mit fort**).

Namentlich liebt aber der Moslim Gräber, worin ein heiliger Scheich ruht, durch einen Stein zu vergrößern und dadurch eine verdienstliche, dereinst zu belohnende Handlung auszuführen. Am Senegal wird dadurch schon der Ort ausgezeichnet, wo eine heilige Person oder ein frommer Reisender ihr Gebet verrichtet hat. Der Marokkaner liebt es Steinhügel zum Andenken seiner Heiligen zu errichten; der Tuareg versäumt nie die Beifügung eines Steines an dergleichen Orten; der Somali tut in Aufrechterhaltung seiner alten heidnischen Sitte dasselbe jetzt als Mohammedaner; die Beduinen Arabiens und Ostafrikas, wo das Grab oft ein mit Dornhecken umzäunter Steinhaufen ist, huldigen gleicher Sitte mit Steinen oder Zweigen, und selbst der Gipfel des Olympus in Kleinasien, sieht auf sich Steinhaufen zu Ehren der Heiligen des Islams errichtet***). Sogar auf den Grabhügel eines im Kampfe gefallenen Pferdes, welcher sich am Sinai befindet, werfen die Araber Erdstückchen, wobei sie rufen: »Füttere

*) Harris. Bd. I, S. 94.

**) A. v. Haxthausen. Transkaukasien. Leipzig 1856. Bd. I, S. 222.

***) Waitz Bd. II, S. 195. G. Beauclerk. Reise nach Marokko im Jahre 1826. Jena 1829. S. 80. H. Barth. Reisen und Entdeckungen in Nord- und Centralafrika. Im Auszuge. Gotha 1859/60. Bd. I, S. 119.

das Pferd des Helden!« *) wie sich auch im Tscherkessengebiet ein aus zusammengetürmten Steinen bestehender Hügel befindet, welchen das Volk nach dem Pferde eines seiner alten Nationalhelden »Baikans weißes Ross« nennt**).

Auch andere heilige, durch Legenden berühmte Stellen ehrt der Moslim durch Steinwurf. Der Felsen, woraus Moses in der Wüste die Quelle geschlagen haben soll, ist von Steinchen in kleinen Haufen auf jedem der umliegenden Blöcke umgeben, und jeder Araber wirft ein Steinchen dazu, was nach seiner Meinung auch damals schon die Juden getan haben; er glaubt dadurch neben anderer guter Wirkung auch sich Moses, namentlich als Helfer für kranke Freunde geneigt zu machen***). Der Abdruck von Mohammeds Fuß am Sinai hat gleichfalls seine Steinhaufen†), und ein kleiner Berg unweit des Serbal, den die Mohammedaner für heilig halten, trägt auf seiner Spitze einen Steinkreis, worin jeder Besucher irgend eine kleine Gabe, kleine Perlen, Haarlocken, Stücke von Kameelhaarstricken und ähnliche wertlose Kleinigkeiten niederlegt††). Auf dem Aïr Musa opfert der Moslim-Pilger in Angesicht der noch ziemlich entfernten Grabkuppel des Harun, und bedeckt dann das Blut mit einem kleinen Steinhaufen, deren der Berg daher eine ziemliche Menge aufweist†††). Wenn der fromme Schiit auf seiner Wallfahrt zuerst seine heilige Stadt Mesched erblickt, dann häuft er einen kleinen Steinhügel, behängt umstehendes Gesträuch mit bunten Fetzen und lässt einen frommen Gesang erschallen§),

---

K. Andrée. Forschungsreisen in Arabien und in Ostafrika nach Burton etc. Leipzig 1861. Bd. I, S. 292. Wrede S. 72. Harris Bd. I, S. 190. »Globus«. Bd. X, S. 259.

*) G. Ebers. Durch Gosen zum Sinai. Leipzig 1872. S. 123.

**) A. Bergé. Die Sagen und Lieder des Tscherkessenvolks. Leipzig 1866. S. 36.

***) Ebers S. 188.

†) Harris. Bd. I, S. 100. Anmerkung.

††) Ebers. S. 204.

†††) Monnier und Vingtrinier. Croyances et traditions populaires. Lyon 1874. p. 197 (d'après Burkhardt).

§) H. Vambery. Meine Wanderungen und Erlebnisse in Persien. Pest 1867. S. 314.

und solche Steinhaufen und behangene Gesträuche, zeigen uns auch die anderen Wallfahrtsorte der östlichen*) ebenso wie der westlichen Mohammedaner; wie es denn überhaupt allgemeine islamitische Sitte ist, beim Anblick heiliger Orte als Zeichen erfüllten Gelübdes derartige kleine Denkmale zu hinterlassen. Auf den Pässen der Wasserscheide der Ostwüste Aegyptens z. B. befinden sich Steinhaufen und aufgerichtete Steine in großer Anzahl, welche die hier vorbeiziehenden Pilger als Denkzeichen errichtet haben**).

In Persien fand Brugsch an verschiedenen Stellen der Landstraße auf freiliegenden Felsstücken oder dem flachen Boden kleine Steine zu Pyramiden aufgepackt, welche ihm von seiner Begleitung als »Gedenkzeichen der Ankunft eines Reisenden« bezeichnet wurden***). Noch eine andere Bedeutung des Häufens von Steinen erfuhr Lepsius auf seiner ägyptischen Reise: wer an einer bestimmten Stelle den arabischen Kameeltreibern ein Trinkgeld verweigert, dem häufen diese einen Steinhaufen, deren viele dort vorhanden waren, als ein böses Omen — wohl als ein Bild seines Begräbnisses — auf†). Uebrigens findet sich der Steinhaufen auch mit praktischerem Zwecke im Orient; so bezeichnen sie in der Wüste die Straße, wie z. B. zwischen Hassa und dem Nedsched in einer gefährlichen Wüste den einzig passirbaren Weg††), oder sie dienen, wie in den Engpässen der arabischen Wüste, als Lauerplätze bei der Gazellenjagd†††).

Als eine wichtige religiöse Pflicht tritt der Steinwurf dem Bekenner des Islams bei seiner Wallfahrt nach Mekka entgegen, bei welcher er einen wichtigen unentbehrlichen

---

*) H. Vambery. Meine Wanderungen und Erlebnisse in Persien. Pest 1867. S. 138.

**) C. B. Klunzinger. Bilder aus Oberägypten etc. Stuttgart 1878. S. 221.

***) H. Brugsch. Reise der preußischen Gesantschaft nach Persien. Leipzig 1862. Bd. II, S. 16.

†) R. Lepsius. Briefe aus Aegypten etc. Berlin 1852. S. 231.

††) »Ausland« 1865. S. 921 (nach Palgrave).

†††) »Ausland« 1862. S. 2035.

Teil der vorgeschriebenen Gebräuche ausmacht. Am Eingang des Tales nach Metzdelfe zu, am Berge Arafat, steht eine rohe steinerne 6 bis 7 Fuß hohe Säule oder Altar mitten im Wege, in der Mitte des Tales eine ähnliche Säule und am Ende desselben eine Mauer; gegen jeden dieser Gegenstände aber hat der Pilger, anfangend am 9. Tage, an 3 Tagen, am 2. und 3. der strengen, den meisten Pilgern aber unbekannten Regel nach, gerade um Mittag, je 7 Steine zu werfen und zwar mit dem Ausrufe: »Im Namen Gottes. Gott ist groß, wir tun dieses, um uns vor dem Teufel zu schützen!« (Nach Tassy: »Au nom de Dieu. Dieu est grand en dépit du démon et des siens!« woran sich ein, um würdige Pilgerschaft und Vergebung flehendes Gebet anschließt.) Die Steine, ungefähr von Pferdebohnengröße, sollen nach Eintritt der Nacht des 8. Tages bei dem Orte Mesch'er el herom gesammelt werden, wenngleich sich viele entgegen dem Gebote auch der bereits gebrauchten bedienen*). Dieser Brauch wird durch die Legende folgendermaßen erklärt. An den drei bezeichneten Orten trat Iblis (der Satan) dem Abraham, welcher seinen Sohn zur Opferung führte, unter verschiedenen Gestalten entgegen, um ihn dem Gebote des Herrn abwendig zu machen; aber jedesmal warf Abraham sieben Steine nach ihm mit den Worten: »Entferne Dich von mir Feind Gottes! Ich handle nach dem Befehl meines Herrn!« worauf denn endlich der Teufel, welcher daher auch seinen Namen »der Gesteinigte« im Koran hat, von ihm abließ**). Zum Andenken an dieses Ereignis und um ihren Abscheu gegen den Teufel Ausdruck zu geben, werfen die Pilger ihre Steine. Allerdings sagt Mohammed, dass Steinwerfen zu keinem anderen Zwecke als zur Erinnerung an Gott verordnet sei;

*) Burkhardt. Reisen in Arabien. Weimar 1830. S. 415. Aly Bey el Abassi. Reisen in Afrika und Asien. Weimar 1816. Bd. II, S. 230. N. v. Tornauw. Das moslemische Recht aus den Quellen dargestellt. Leipzig 1855. S. 49. Garcin de Tassy. Doctrine et devoirs de la réligion musulmane. Paris 1826. p. 238.

**) G. Weil. Biblische Legenden der Muselmänner. Frankfurt 1845. S. 88.

aber dem Pilger selbst ist fast nur der obige Grund gegenwärtig*). Uebrigens fand Mohammed diesen Brauch bereits vor, und berichtet Azraki, dass die heidnischen Araber bei der Rückkehr von der Wallfahrt an den drei Stellen einen Götzen aufgestellt und nach jedem derselben drei Steine geworfen hätten, wie er hinzufügt, auch bereits zur Erinnerung an das berichtete Ereignis aus Abrahams Leben**).

An diese Steinwürfe der Wallfahrt schließt sich als Anhang noch ein anderes, weniger streng gefordertes und weniger allgemein in Ausübung gebrachtes Werfen von sieben Steinen, welches angeblich von der Lieblingsgemahlin des Mohammed Ayscha eingesetzt worden, und sich gegen die Stelle richtet, wo der Erzfeind des Mohammed Abugehél gewohnt hat***).

Das hebräische Altertum gibt gleichfalls Zeugnis für den Brauch des Türmens von Steinhaufen, um Verbrecher zu decken und ihre Schmach lebendig zu erhalten. Als Achan nach der Einnahme von Jericho von dem Jehova Gebannten etwas entwendet und das Volk ihn mit seiner Familie zur Strafe gesteinigt hatte, da errichteten sie über ihn »einen großen Steinhaufen bis auf diesen Tag« und gleicherweise über die Leiche des gefangenen und gehängten Königs von Ai; auch der Leichnam Absoloms wurde mit einem »sehr großen Haufen Steine« gedeckt. Zu einem anderen Zwecke errichtete Jacob bei seiner Trennung von Laban einen Steinhaufen, denn dieser sollte ein Zeuge zwischen ihnen sein, dass keiner von ihnen zum andern über ihn mit böser Absicht in Zukunft gehen dürfte†).

Nicht nur im mohammedanischen, sondern auch im übrigen Afrika ist die Sitte des Steinwurfes bekannt. Fritsch fand bei den Hottentotten und Betschuanen die bei den übrigen Bantuvölkern sonst fast nicht vorkommende Sitte, den Steinhaufen, welche sich an bestimmten Wegstellen vor-

*) Harris. Bd. I, S. 94. Anmerkung.

**) Burkhardt. S. 414.

***) Aly Bey el Abassi. Bd. II, S. 234.

†) Josua 7, 25. 26. 8, 29. 2 Samuel 18, 17. 1 Moses 31, 46.

finden, einen Stein beim Vorüberziehen, nachdem sie ihn bespuckt haben, hinzuzufügen, um sich dadurch gastliche Aufnahme zu sichern*). Die Höhe des Steinhaufens, welcher das Grab des Hottentotten deckt, hängt von der Zahl und Willigkeit seiner Freunde ab**). Die Damara werfen Steine beim Vorüberziehen auf den Haufen, welcher das Grab des Omakuru, einer mythischen Persönlichkeit, deckt***). Bei den Balonda wieder liegen in größeren Zwischenräumen Haufen von kleinen Stäben, welchen jeder Vorübergehende einen solchen beifügt; findet man aber einen derartigen Stecken auf dem Pfade liegen, so weicht man ihm sorgfältig aus, denn wollte man darüber schreiten oder springen, würde unvermeidlich Unglück diesen Unvorsichtigen treffen†). Von einem großen aufgetürmten Steinhaufen im Lande der Batoka berichtet die Tradition, dass dieses unkriegerische Volk ihn einst als Verwahrung gegen ein von den Nachbarn erlittenes Unrecht, welches sie zu rächen zu feige waren, errichtet hätten††). Auch in der Gegend des Ukerewe-See fand Speke Steinhaufen, welche durch Hinzuwerfen vergrößert zu werden pflegten†††). Die Troglodyten des Altertums sollen ihre Leichen fröhlich und lachend mit Steinen beworfen haben, bis sie dem Anblick entzogen waren§).

In der Mongolei, Tibet und Lahoul bezeichnen im Gebirge, namentlich auf den Passübergängen, Steinhaufen, welche als Altare (Obon bei den Mongolen, auch wohl aus Erd- oder Sandhaufen oder einer Holzconstruction bestehend) betrachtet und unter der Direction eines Lamas mit feierlichen Ceremonien errichtet werden, die schwierigen und

---

*) »Globus«. Bd. XXIX, S. 68.

**) J. Barrow. Reisen in das Innere von Südafrika. Leipzig 1801. S. 135.

***) F. Galton. The narrative of an explorer in tropical South-Africa. London 1853. p. 202.

†) »Globus«. Bd. X, S. 99 (nach Livingstone).

††) »Ausland« 1865. S. 1228 (nach Livingstone).

†††) O. Peschel. Völkerkunde. Leipzig 1875. S. 25.

§) Klunzinger. S. 261.

gefährlichen Stellen, auch wohl die Gipfel der Hügel, wodurch sie gleichzeitig für den Reisenden willkommene Wegweiser sind. Die Sitte aber fordert, dass jeder Wanderer unterwegs einen Stein aufnimmt und ihn dem Haufen zufügt, wodurch diese selbst beständig wachsen — in Tibet fand Turner namentlich weiße Kieseln benutzt, um die auf größeren Felsstücken bereits angehäuften zu vermehren — oder aber einen anderen Gegenstand, wie Pferde- oder Kameelshaar oder Schafwolle hinzulegen, um sich den Dämon des Platzes günstig zu stimmen und eine günstige Reise oder Gedeihen des Viehstandes zu erlangen. Zuweilen scheint man auch Wert darauf zu legen, dass der Wind die geworfenen Haarbüschel gerade an den Platz der Bestimmung trägt. Oft stecken Pfähle in den Haufen und daran sind dann Zeugfetzen von Seide oder Leinen häufig mit Gebeten beschrieben befestigt. So erwähnt auch Samuel Turner kleiner Fahnen in Steinhaufen gesteckt als Bezeichnung der Grenze zwischen Butan und Tibet und gleichzeitig als Zaubermittel gegen die in dem Gebirge hausenden bösen Geister. Radde bemerkte auf seiner Reise, dass bei der Besteigung des sehr hohen Munku Sardik selbst sein Kosak kurz vor dem Gipfel aus Angst einen Steinhaufen errichtete, um dem Geist des Berges zu opfern*). Gleicherweise sind den Osseten die Steinhaufen, welche an gefährlichen Stellen errichtet werden, heilige Orte**), und die Religion der Kafirs scheint, wie Dr. Leitner bemerkt, lediglich darin zu bestehen, dass jeder einmal im Jahre einen Stein auf einen großen Steinhaufen legt, welcher sich auf einem hohen Berge befindet***); der Kirgise weiht, wenn er an dem Grabe eines Freundes

*) G. Turner. Gesantschaftsreise an den Hof des Teshov Lama. Hamburg 1801. S. 229. 256. St. John im Journal of the Ethnological Society of London. Vol. I, p. 95. The Church Missionary Intelligencer. 1863. p. 186. »Globus«. Bd. III, S. 358. Bd. VIII, S. 33. Bd. XV, S. 120. Bd. XXI, S. 169.

**) J. v. Klaproth. Reise in den Kaukasus und nach Georgien. Halle und Leipzig 1812. Bd. II, S. 204.

***) »Globus«. Bd. XXI, S. 327.

vorbeireitet, einige Haare aus der Mähne des Pferdes demselben, damit der Verstorbene ihn in Ruhe lasse und nicht so bald abrufe*). Rein praktische Bestimmung haben die an der russisch-chinesischen Grenze meist auf einer kleinen Bodenerhebung errichteten Steinhaufen; sie dienen einfach zur Bezeichnung der Grenze**).

In Indien finden wir das Bedecken einer gefundenen Leiche mit Erdklößen seitens der Vorüberziehenden bei beiden Hauptbekenntnissen, und noch lange nachdem die Existenz der Leiche vergessen ist, wirft der Hindu, sowie der Mohammedaner in Erfüllung hergebrachten Brauches seinen Erdkloß auf den sich stets vergrößernden Hügel***). Die Veddahs ließen bis vor Kurzem überhaupt die Leiche an dem Ort des Sterbens ruhen und deckten einfach Blätter oder Steine darüber†). Ferner kennen die Birmanen, dann die Kayan auf Borneo den Brauch des Steinwerfens††), und bei den Dayaken türmt sich als Schanddenkmal für diejenigen, welche sich einer schamlosen Lüge oder eines Wortbruches schuldig gemacht haben, ein Haufen von Steinen oder Stöcken, den ein jeder Vorübergehende zu vergrößern für seine Pflicht hält†††). Auf Viti pflückt man, wenn man an dem Orte, wo ein Mensch erschlagen worden, vorüberkommt, ein Blatt und wirft es zu Boden§).

Amerika bietet uns gleichfalls viele Beispiele der Sitte. Die Kämme des Gebirges tragen in Peru überall Steinhaufen, welche sich auch vielfach an Kreuzwegen finden, und wir finden hier genau dieselbe Art der Verehrung wie bei den Mongolen, sowohl das Steinwerfen als wie auch das Hinlegen anderer Kleinigkeiten. Am Ruheplatze (Apachectea im

*) »Globus«. Bd. X, S. 204.
**) »Globus«. Bd. III, S. 358.
***) Turner. S. 256.
†) »Globus«. Bd. XXXI, S. 294.
††) Peschel. S. 125.
†††) »Ausland« 1862. S. 724 (nach Spencer St. John).
§) Ch. Wilkes. Die Entdeckungsexpedition der Vereinigten Staaten in den Jahren 1838 bis 1842. Stuttgart und Tübingen 1848. Bd. II, S. 9.

Quechua) wirft der Peruindianer ein Cocapriemchen, ein Cocablättchen oder eine Augenwimper, wofür auch wohl die einfache Pantomine des Wegblasens einer solchen eintritt, ein Paar Sandalen als Opfer für Pachacamac oder aber auch gedankenlos einfach weil es hergebracht ist, auf den Steinhaufen, wenn er es nicht vorzieht, statt dessen denselben durch einige Steinwürfe zu vermehren. Hält jemand Rast, wo sich noch kein solcher befindet, dann wirft er die Steine einfach an den Weg, folgende Reisende wiederholen dies, so dass bald eine 8 bis 10 Fuß hohe Pyramide dasteht; diese wird dann wohl auch in den Lücken mit nasser Erde angefüllt und endlich mit einem Kreuze gekrönt, das christliche Symbol auf altheidnischem Unterbau*). Die in Brasilien sich vielfach an den Wegen, namentlich an Kreuzungspunkten findenden Kreuze verehrt man gleicherweise durch Steinwurf, und da sie öfters Erinnerung an eine Mordtat sind, nimmt man ziemlich allgemein sie als solche an, wodurch sich diese Sitte ganz der bereits erwähnten mohammedanischen anähnelt**). Auch baut wohl der Indianer der Cordilleren, wenn er auf Reisen geht, in der Nähe eines Steinhaufens zwei oder drei Steine übereinander; findet er sie bei seiner Rückkehr noch in dieser Lage, dann weiß er, dass sein Weib ihm inzwischen treu geblieben ist, während er im andern Falle eifer- und rachsüchtigen Regungen Raum gibt***). Der Patagone fügt, wenn er an dem Grabhügel eines Häuptlings oder Helden vorbeikommt, seinen Stein hinzu†) und das Gleiche tut der Choktaw in Nordamerika††), ebenso wie der Eskimo im hohen Norden†††). Auch ist bei den

*) Rivero und Tschudi. Peruvian Antiquities New York 1854. p. 199. Waitz. Bd. IV, S. 459. Allgemeine Historie der Reisen. Leipzig 1749 ff. Bd. XV, S. 496. 512. Nouvelles annales des voyages 1857. IV. 35. »Globus«. Bd. VII, S. 203. Bd. XV, S. 120.

**) H. Burmeister. Reise nach Brasilien. Berlin 1853. S. 243.

***) »Ausland« 1862. S. 48.

†) Chaworth Musters. At Home with the Patagonians. London 1871. p. 178.

††) Waitz. Bd. II, S. 212.

†††) J. Lubbock. Die vorgeschichtliche Zeit. Jena 1874. Bd. II. S. 212.

nordamerikanischen Indianern Sitte, die Stelle, wo jemand eines gewaltsamen Todes gestorben, durch einen Haufen von Steinen oder Zweigen zu bezeichnen, den dann jeder Vorüberkommende vermehrt*); ferner findet sich bei ihnen die Sitte vereinzelt noch mit der Opferidee verbunden, wie im folgenden Falle. Am Ausflusse des Oberen-Sees steht eine große Bergesche, von welcher an einem wolkenlosen Tage ein Ton ähnlich dem der Kriegstrommel ausging. Man glaubte daher hier eine Localresidenz des großen Geistes vor sich zu haben und begann von da ab, kleine Zweige als Opfer hinzulegen, so dass sich bald ein großer Haufe am Baume bildete**).

Gehen wir nunmehr nach Europa über, so zeigt uns zunächst das alte Griechenland die Aufschüttung des Steinhaufens als eine altertümliche Darstellung und Verehrung des Hermes, welche Verehrung auch noch als praktische Seite die Reinigung der Straße von Steinen hatte. Derartige Steinhaufen, Hermaioi oder Hermaioi lophoi genannt, werden aus den verschiedensten Gegenden Griechenlands erwähnt und erhielten sich dort lange Zeit, namentlich an den Kreuzwegen, zugleich mit der Sitte, sie beim Vorbeigehen durch einen Steinwurf zu vergrößern oder sie mit Oel zu salben oder einen Kranz, ein Stückchen Leinwand und dergleichen ihnen darzubringen***). Dem späteren grübelnden Sinne erschienen indess auch diese den Hermes darstellenden Steinhaufen als das Bild der aus Begriffen zusammengesetzten Rede und der aus Elementen nach und nach zusammengesetzten Buchstabenschrift, welche beide Erfindungen man auf den Hermes zurückführte†). Auch im römischen Cultus

*) Waitz. Bd. III, S. 202.

**) J. G. Müller. Geschichte der amerikanischen Urreligionen. Basel 1867. S. 125.

***) L. Preller. Griechische Mythologie. Berlin 1872. Bd. I, S. 324.

†) Fr. Creuzer. Symbolik und Mythologie der alten Völker. Leipzig und Darmstadt 1839. Bd. IV, S. 499. Eigentümlich ist auch die rabbinische Auffassung dieser heidnischen Steinhaufen, worüber Abodah Sarah. Ein Traktat aus dem Talmud. Nürnberg 1868. S. 370 zu vergleichen ist.

wird ein dem Terminus dargebrachtes Steinopfer erwähnt*); in den lydischen und phrygischen Berglanden legten fromme Anbeter im Tempelhofe der Göttermutter cylinderförmige Steine nieder**).

Vielfache Steinhaufen zeigt der Norden Europa's, und die sagenhafte Tradition weiß noch von manchen derselben ihren Zweck und die Art ihres Entstehens anzugeben. Bald haben Götzenaltäre daselbst gestanden, bald liegt ein Riese unter einem solchen begraben, bald bezeichnen sie, namentlich auf den Küstenebenen, die Ruhestätten der in großen Volksschlachten Erschlagenen, oder sie hat der Feind beim Anslandsteigen als Zeichen seiner großen Zahl errichtet, indem ein jeder einen Stein hinwarf***). Dieses letztere Motiv kehrt auch in den Sagen anderer Völker bei Erklärung von Steinhaufen wieder. Herodot berichtet vom Darius, dass er am Fluss Artiscus, wo noch jetzt ein großer Steinhügel sich befindet, von jedem Soldaten einen Stein werfen ließ, wodurch bei der großen Menge derselben ein mächtiger Hügel entstand†), und eine ähnliche Sage wird in Armenien vom Heere des Nadir Schah erzählt††); auch Ktesias erzählt, um die große Zahl des Heeres der Semiramis zu bezeichnen, dass sie einen 10000 Fuß hohen Felsen auf den übereinandergehäuften Sätteln der Lasttiere erstiegen habe†††). Wie dem Drusus nach Sueton ein Ehrenhügel vom Heere aufgeschüttet wurde, an dem die Gemeinden Galliens Gebete, die Soldaten feierliche Spiele abhalten sollten, so kennt auch die deutsche Sage Fälle, wo ein jeder Soldat des Heeres seinen Helm voll Erde, oder seinen Helm selbst auf den Leichnam verehrter Führer trug, bis dass ein Hügel sich

---

*) F. Simrock. Handbuch der deutschen Mythologie. Bonn 1874. S. 606.

**) Creuzer. Bd. IV, S. 426.

***) A. A. Afzelius. Volkslieder und Volkssagen aus Schwedens älterer und neuerer Zeit. Leipzig 1842. Bd. I, S. 28. 37. 64.

†) Herodot. Buch 4, Cap. 92.

††) Haxthausen. Bd. I, S. 223.

†††) Max Duncker. Geschichte des Altertums. 4. Auflage. Bd. II, S. 8.

wölbte, und mit anderer Wendung auch als Strafe, indem ein Ritter, der viele geschädigt hatte, an einen Pfahl mit seinem Ross gebunden und auf gleiche Art von den Beschädigten verschüttet wurde*).

Die Opferidee beim Steinwurf ist im deutschen Volksglauben gleichfalls noch vielfach lebendig, und die Bußfrage des zehnten Jahrhunderts an die Beichtkinder: »Hast du Steine zu einer Erhöhung zusammen getragen?« welche uns den alten heidnischen Brauch derzeit noch in Blüte zeigt, möchte auch jetzt noch von manchem frommen Landbewohner nicht mit einem schlanken »Nein« beantwortet werden können. Auf dem Pfade zur Burgeiser Alp im Vintschgau ist ein Steinhaufen, worunter die wilden Fräulein ruhen sollen; jedes Kind, welches zum ersten Mal zur Alp geht, muss hier einen Stein aufheben, ihn anspucken und darauf werfen mit den Worten: »Ich opfere den wilden Fräulein!«, wenn es nicht von einem Unfall betroffen werden will**); am Zerzerbrunnen bei Burgeis in Baiern befindet sich ein anderer, ebenfalls mit den drei wilden Fräulein zusammenhängender, der Sage nach einst ihren Opferaltar darstellenden Trümmerhaufen, auf den noch jetzt jeder Landmann beim Vorübergehen einen Stein mit den Worten wirft: »Da habt ihr auch etwas, ihr drei Fräulein!«, nach jetziger Auffassung der Werfenden allerdings nicht mehr als Opfer, sondern als eine Verspottung ihrer dahingeschwundenen Macht***). Aehnlich bestehen auch die in Norddeutschland vorkommenden, Nobelskrüge genannten Hügel aus einem Aufwurf von Steinen und Zweigen, welche durch Hinzuwerfen fortwährend vermehrt werden†). Vom »Götzenhain« im Ditmarschen, einer alten heiligen mit Feldsteinen und Bäumen eingezäunten Stelle, berichtet die Tradition, dass dort einst die Unterirdischen gehaust hätten, und es Sitte gewesen sei, dass jeder, welcher hinzu kam, zum wenigsten

*) Grimm. Sagen. Bd. II, S. 196. Grohmann. Sagen. S. 28. 27.
**) Zingerle in Wolff-Mannhardt. Bd. II, S. 61.
***) Panzer. Bd. II, S. 133.
†) Liebrecht. S. 168.

das erste Mal etwas, wenn es auch nur ein Bändchen oder ein Senkel gewesen wäre, zurückgelassen habe*); bei der alten Eiche Dortke-môr (oder Duetke måur) in der Gegend von Iserlohn, welche an einem dreifachen Kreuzwege stand, brach jeder ein Reis in der Nähe und legte es mit den Worten: »Dä friet Duetke måur!« vor ihr nieder, so dass man dort gewöhnlich Haufen von Reisig finden konnte; wer aber diesen Brauch unterließ, verirrte sich, oder es wiederfuhr ihm gar noch Schlimmeres**); dies erinnert an den bulgarischen Brauch, bei der Geburt einen Stein hinter sich zu werfen und dabei zu sagen: »Dies in die Mäuler der Strigoi (eine Art böser Geister)«***); ebenso wie an den südschwedischen, nach beendeter Ernte für die unserer Roggensau entsprechenden Glôsô drei Steinchen über die linke Schulter mit den Worten: »Hast Du das aufgegessen, so gehe zu N. N.'s Hof!« zu werfen†).

Auf einem Berge der Provence, dem Saint Pilon, häuft noch jetzt der andächtige Wallfahrer einen kleinen Steinhaufen als Gedächtnis seiner Wallfahrt nach der darunter liegenden Sainte-Baume; und ähnlichen Ursprung, wohl teilweise noch in heidnische Zeit zurückreichend, mögen manche der auch in den übrigen französischen Provinzen vorkommenden kleinen Steinhaufen auf den Gipfeln von Bergen und Hügeln gehabt haben, worin der Bauer jetzt nur die Ergebnisse einer früheren Entsteinung des Ackers zu sehen pflegt††).

Gleicherweise tritt der Steinwurf in der Quell- und Wasserverehrung auf.

In den Brunnen auf dem Tomberge im Regierungs-Bezirk Köln musste noch bis vor wenigen Jahren jeder, um nicht beim Heruntergehen zu fallen, einen Stein werfen, wodurch

---

*) Wolff-Mannhardt. Bd. III, S. 75.

**) Kuhn. Bd. I, S. 143. Montanus. Die Vorzeit. Elberfeld 1870. Bd. I, S. 47 (nach Woeste).

***) A. u. A. Schott. Walachische Märchen. Stuttgart und Tübingen 1845. S. 297.

†) W. Mannhardt. Die Korndämonen. Berlin 1868. S. 8.

††) Monnier-Vingtrinier. p. 190—198. 726.

der Brunnen nahezu gefüllt war*), und ebenso muss bei Krimml in der Nähe des Großglockner jeder Vorübergehende einen Stein in den dortigen Wasserfall werfen, wodurch die darin wohnenden Geister günstig gestimmt werden und den Wanderer schützend begleiten**), muss derjenige, welcher am Ehrentage der Madonna zu ihrer Kirche auf der Insel Madonna di Scarpello an der dalmatischen Küste hinüberfährt, einen mitgebrachten Stein an dem Ufer derselben versenken, um ihre Widerstandskraft gegen die Meereswogen zu vergrößern***). Auf Schottland herschte früher der Brauch an dem Hirlaburn, einer beim Volk berühmten Heilquelle, als Opfer drei Steine zu werfen, und dadurch den dort bereits sich gebildet habenden Haufen zu vergrößern†). Auch der Brauch, Zweige auf verehrte Gräber zu werfen, den wir schon so vielfach gefunden, kommt in Süd-Europa††); der, Steine über die Gräber Verunglückter aufzutürmen, in der Schweiz vor†††).

Noch müssen wir einer einschläglichen im katholischen Deutschland üblichen Sitte gedenken, welche fast wie eine ins Christliche übertragene altheidnische erscheint. Als Buße zur Tilgung von Sündenschuld werden zuweilen sehr große Steine auf Berge getragen, wobei man jetzt nur die mühevolle Arbeit, ähnlich wie in dem Tragen schwerer Kreuze bei Wallfahrten, im Heben schwerer Sachen, eiserner Bilder, schwerer Ketten als Zeichen, dass ohne Todsünde, oder als Erfüllung von Gelübden§), ansieht, während früher wohl die Türmung des Steinhaufens das Motiv war. Auch als scherzhaften Brauch vollführt man auf einigen alten Burgen Süddeutschlands, z. B. dem Hohentwiel, ein derartiges Steine-

*) Wolff-Mannhardt. Bd. IV, S. 166.

**) Panzer. Bd. II, S. 237.

***) Globus. Bd. XXXI, S. 273.

†) Brand. Vol. 3, p. 14.

††) Harris. Bd. I, S. 190.

†††) Peschel. S. 25.

§) Bavaria. Bd. I, S. 1000. 1001. Bd. II, S. 795. Panzer. Bd. II, S. 35. 36. 38. 391. 394.

tragen*). Selbst unser heutiges Kegelspiel wird von den deutschen Mythologen, gestützt namentlich auf ein im Hildesheimischen und Paderbornischen als Volksbrauch noch vorkommendes Werfen gegen Klötze oder Puppen, auf ein ursprüngliches Steinwerfen gegen Götzenbilder oder sie darstellende Klötze zurückgeführt**), wofür ja auch im Vorhergehenden bereits Verwantes vorgekommen ist.

Bei den Insel-Esten spielt der Stein- und Stockwurf mehrfach eine Rolle. Wo ein Paar in stupro ertappt wird, wirft der Entdecker sofort einen Stein auf die Stelle und dies wird von allen Andern wiederholt, um das Gedächtnis des Vergehens lebendig zu erhalten — der Name für derartige Steinhaufen, Rihu, Rju, leitet sich wahrscheinlich auch von *rigu,* Schandfleck, ab —; ein anderer Haufe von Knüppeln ist der Wohnplatz böser Geister, und Pflicht eines jeden ist es, diesen einen Knüppel in den Bart zu werfen, um sie in Respect zu halten; wieder einem anderen führt man noch fortwährend Knüppel und Reisig zu zum Andenken an einen sagenhaften Dudelsackpfeifer, wie überhaupt Holzstücke vielfach bei ihnen als Opfer figuriren. Bei wichtigen Versprechen gehen sie noch jetzt an solche Stellen, wo schon lange recht viel Steine oder Holzstücke liegen, und welche sich mehrfach unter dem Namen »Gelöbnishaufen« vorfinden, und werfen zu diesen zur Bekräftigung des Versprechens einen Stein oder ein Holzstück hinzu***). Die Lappen verehrten unter dem Namen Santi Götzen, welche aus ganzen Haufen seltsam geformter Steine bestehen†), und lappischen Ursprungs sind wahrscheinlich auch die auf finnischem Gebiete vielfach vorkommenden Steinhaufen, welche die finnische Tradition als Hiisi (Namen der bösen Gottheit) = oefen oder = nester erklärt††).

*) Montanus. S. 220.

**) Grimm. Mythologie. Erste Auflage S. 128. Simrock 251. 519. Kuhn. Bd. II, S. 132. Wolff-Mannhardt. Bd. II, S. 132.

***) J. B. Holzmayer. Osiliana. Dorpat 1872. S. 73. 23. 73. 74. 33.

†) Beschreibung etc. Bd. I, S. 13.

††) A. Castrén. Vorlesungen über die finnische Mythologie. Petersburg 1853. S. 111 Anmerkung.

Haben wir bis jetzt die weite, fast allgemeine Verbreitung des Steinwurfs, welche eben durch ihre Allgemeinheit jeden Gedanken an Entlehnung ausschließt, verfolgt und gesehen, wie auch Einzelheiten und Motive desselben an ganz entlegenen Orten wiederkehren, so müssen wir uns nunmehr, um auf die ursprüngliche Idee, aus welcher der Brauch nach seinen verschiedenen Richtungen sich entwickelt hat, zu kommen, einen Blick auf die Anschauungen werfen, welche der Naturmensch hinsichtlich der Existenz der Seele nach dem Tode hat. Sie steht ihm nämlich auch nach dem Tode noch in Verbindung mit dem Körper, ohne dass er sich darüber, wie dies eigentlich statt hat, eine bestimmte Idee bildet, und wird sie daher durch das, was man mit dem Leichnam tut, auch mitgetroffen. Sprechend hierfür ist die Abneigung, welche die Eskimo gegen eine Bedeckung der Leiche mit schweren Steinhaufen haben, welches doch das einzige Mittel ist, dieselbe zu schützen, weil sie meinen, dass ein jeder drückende Gegenstand der Leiche Schmerz bereite*), welche Abneigung auch bei nordamerikanischen Indianerstämmen, denen als freien Menschen die Erde zu schwer ist, und welche daher ihre Leichen nicht begraben**), und dann wohl auch in dem arabisch-islamitischen Brauch, die Leiche gegen den Druck der Erde durch ein rohes Gewölbe, entweder über einen kleinen Graben auf dem Grunde des Grabes oder als eine Nebenkammer desselben zu schützen, wiederkehrt; aber selbst unser Wunsch »möge ihm die Erde leicht sein!« weist auf diese ursprünglichste Anschauung zurück, welche auch noch den Griechen nach dem Zeugnis einer ihrer Grabschriften, welche lautet »... doch wenn die Gestorbenen eine Empfindung haben, so mögest du die Last der Erde leicht haben in dem Orte der Frömmigkeit!« ***) nicht fremd war. Nimmt man nun aber einen derartigen

*) Lubbock. Bd. II, S. 212. Journal für die neuesten Land- und Seereisen. Berlin. Bd. LXXVIII, S. 260 (nach Capitain Parry).

**) Waitz. Bd. III, S. 201.

***) K. Lehrs. Populäre Aufsätze aus dem Altertum. Leipzig 1875. S. 360.

Druck auf die Seele durch Vermittlung des Körpers an, so liegt es nahe, auch zu glauben, dass durch eine Belastung der Leiche die Seele gehindert wird umherzuschweifen oder sich ihres Körpers dazu zu bedienen. Beispiele hierfür bietet uns der noch in verschiedenen Gegenden Europas blühende Vampyrglaube in Menge. Wir wollen aber nur anführen, dass z. B. die Uskoken in Krain einen ziemlich schweren Stein auf den Kopf der Leiche legen, damit der Tote nicht wiederkehre*), dass nach einer alten isländischen Sage man einen umgehenden Helden zuletzt unter einem mit schweren Steinen belasteten Hügel beisetzte, um ihm und den Lebenden Ruhe zu verschaffen**), und dass man auch in Deutschland noch zuweilen Gerippe mit einem Stein darauf vorfindet***). Unsere Begräbnissitte, drei Hand voll Erde auf den im Grabe stehenden Sarg zu werfen, welche sich auch bei den Arabern findet†), mag ursprünglich mit gleichem Zweck geschehen sein, wie denn noch heute in Mähren und Krain geglaubt wird, dass sie gute Dienste gegen etwaige Vampyrgelüste tut††); in der Gegend von Bayreuth legt man dem Toten ein Stück Rasen auf die Brust, um sich nicht um ihn zu grämen†††), ursprünglich wohl, um nicht von ihm heimgesucht zu werden.

Die Seele des Verstorbenen ist aber nach der Anschauung der meisten Naturvölker bösartig und begierig, den Ueberlebenden das ihr entzogene Leben zu verbittern, sie zu quälen und womöglich in das Schattenreich nachzuziehen; gelingt es indess sie fest zu machen, sie an die Begräbnisstelle zu fesseln, dann kann man ruhig vor ihr sein. Der Steinhaufe aber, der sich über die Leiche türmt, hält diese und mit ihr die Seele fest und verhindert ihr Umherschweifen, und dürfen wir wohl hier, da man bei Begräbnisbräuchen

*) Wolff-Mannhardt. Bd. IV, S. 269.
**) Wolff-Mannhardt. Bd. IV, S. 281.
***) Birlinger. Bd. II, S. 323.
†) Wrede. S. 235.
††) Wolff-Mannhardt. Bd. IV, S. 201. 269.
†††) Lammert. S. 106.

den ersten Grund fast stets in dem Egoismus der Ueberlebenden zu suchen hat, den ursprünglichsten Grund der Steinhäufungen gefunden haben, namentlich, wenn wir in Betracht ziehen, dass sie sich über zwei Arten Leichen mit Vorliebe häufen, über den Verbrecher, dessen Seele schon an und für sich böse, und über den gewalttätig Getöteten, dessen Seele wegen Abkürzung der Lebenszeit rachsüchtig und bösartig gestimmt ist. Im Interesse jedes Vorübergehenden lag es aber, derartige Steinhaufen zu vergrößern, die Haft der Leiche und ihrer Seele, welche, wenn frei, gerade die Umgegend ihres Grabes vorwiegend unsicher macht, immer mehr und mehr zu sichern.

Erlosch nun später im Bewusstsein dieser ursprüngliche Grund des Brauches, so schoben sich ihm mit Leichtigkeit die beiden unter, dass man mit dem Steinwurfe einfach zum Begräbnisse und damit zum Wohle des Verstorbenen beitrüge, oder andererseits, dass man durch denselben dem Abscheu gegen den Verbrecher und seine Tat Ausdruck gäbe. Aber der Steinhaufe der Furcht wird auch zum Steinhaufen der Verehrung, zum Denkmal des Helden, des Häuptlings, des Heiligen, und der Steinwurf alsdann zum Zeichen des seinem Andenken gebrachten Zolles der Verehrung, die Seele des Verstorbenen zum Geiste, zur Gottheit des Platzes, welche von dem Vorübergehenden verehrt sein will, welche von ihm ein Opfer fordert, wenn kein Unglück ihn unterwegs betreffen soll. So löst sich denn auch nach und nach der Steinhaufen ganz vom Grabe, wird zur Darstellung, zum Altar eines Gottes, dem aber in gewohnter Weise der Steinwurf bleibt, wenn er nicht durch das Opfer anderer Gegenstände, und zwar fast überall geringfügigster, der eigenen Augenbraue, des Haares von Pferd oder Kameel, der Wolle vom Schafe, abgetragenen Schuhzeugs oder einer Blume, eines Bandstückchens und dergleichen von Seiten des Reisenden ersetzt wird.

---

# Ueber die Entwicklung der sittlichen Ideen.

Eine völkerpsychologische Studie

von O. Flügel.

Fortsetzung aus dem vorigen Hefte.

## Einfluss der Religion auf die Moral.

Die Geschichte der Moral und der Religion widerlegt auf Schritt und Tritt die Meinung, welche oft ausgesprochen und auch in verschiedenen Artikeln der »Revue des deux mondes 1864—68« ausführlich von Emile Burnouf dargelegt wird, dass nämlich die Religion der Moral ganz fernstehe: *En elle même la rèligion est étrangère à la morale, elle était une pure et simple affirmation de la théorie metaphysique formulée par les ancêtres.* Dies könnte allenfalls auf den Ursprung der Religion gedeutet werden, aber sobald sie einmal gebildet war, hat sie auch sofort einen sehr tiefgehenden, teils schädlichen, teils heilsamen Einfluss auf die Moral und Moralität ausgeübt. Wir wenden uns zunächst dem erstern zu.

### A. Schädlicher Einfluss.

Wie man auch den Ursprung der natürlichen Religion erklären mag, das ist gewiss, im allgemeinen können die Götter auch im besten Falle nie moralisch besser gedacht werden, als das Ideal ist, welches den Menschen vorschwebte, deren Geiste sie entsprangen. Etwas besseres, als das Beste, was sie selbst kennen, vermögen die Menschen nicht auf die Götter zu übertragen. Gott ist zunächst nichts anderes, als eine Projection des menschlichen Ich. Da nun die Religion überall schon auf einer sehr frühen Culturstufe entsteht, wo die sittlichen Ideen noch sehr wenig ausgebildet sind, so werden auch die Götter dieser Stufe nur einen sehr geringen Grad von Sittlichkeit besitzen. Weil ferner jede Religion sehr bald stationär und den Grundzügen nach abgeschlossen

und als Ganzes, Fertiges spätern Generationen überliefert wird, so ist natürlich, dass für weiter entwickelte und sittlich fortgeschrittene Völker oft gerade ihre Götter die Träger und Repräsentanten einer rückständigen, überwundenen Culturstufe bleiben. Die Religion hält einen frühern, niedern Stand der Moralität fest, sie fordert Verehrung für Götter, die schlechter sind als die Menschen, welchen die Anbetung obliegt. So hat man oft bemerkt, dass die homerischen Helden besser sind, als die Götter; für Menschen gilt schon manches als unerlaubt, z. B. Wortbruch, Parteilichkeit u. s. w., was Götter sich noch ohne Anstoß gestatten. Je mehr nun die Ausbildung des sittlichen Urteils fortschreitet, — was zuweilen geschieht, ohne dass die wirkliche Moralität fortschreitet, — um so unerträglicher wird das sittlich Anstößige in der Mythologie; und nun folgen entweder harte Kritiken und gänzliche Verwerfung, oder allegorische Deutungen dessen, was für religiös gleichgültig oder sittlich anstößig gilt.

Heben wir jetzt einige Momente hervor, wodurch gewisse natürliche Religionen geradezu auf Legalisirung und Befestigung des moralisch Schlechten hinwirken.

Die Religion entsteht unabhängig von der Moral in Folge einer gewissen Auffassung der Naturvorgänge. Hierher gehört u. a. die enge Verbindung, in welche die Urreligion die Acte des Feuerbohrens, der Zeugung und der Schöpfung bringt*). Dass dies geschieht, dass zur Apperception des Feuerbohrens sich als natürlichste, ältere Vorstellungsmasse die Vorstellung der Zeugung den Menschen in jener frühen Zeit der Feuerentdeckung anbot, ist nicht zu verwundern, und lässt gar nicht auf besondere Lüsternheit oder Unkeuschheit schließen; im Gegenteil, der Zeugungsact gilt noch für etwas harmloses und natürliches. Noch erklärlicher ist es, wie die Schöpfung als Zeugung und dann auch als eine Art Feuerbohrung gedacht wird. Nachdem alsdann in Folge der Verschlingung der Gedanken die Zeugung als etwas göttliches angesehen

---

*) S. Kuhn: Ueber die Herabkunft des Feuers § 144. S. auch diese Zeitschrift. VI. Cohen: Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele.

und der Pramanthas als Symbol und Attribut des Schöpfers verehrt wurde, und sich der Phallusdienst mit allen seinen sich notwendig daraus entwickelnden Greueln eingestellt hatte, wird die Unkeuschheit nicht allein als erlaubt, sondern als pflichtmäßige Handlung betrachtet, die einen Teil des Gottesdienstes ausmacht. Hier ist es also die Religion, welche immer von neuem jene Gedanken ins Bewusstsein hebt, befestigt und in die Gefühle der Ehrfurcht einkleidet. Es ist daher nicht zu verwundern, wie gewisse Völker in Folge ihrer Religion wie z. B. die Babylonier, Phönicier mit den Karthagern eine ganz eigene Fertigkeit bekommen, fast jedes Naturereignis' unter dem Gesichtspunkt eines geschlechtlichen Vorganges anzuschauen und als solchen auszudeuten. Selbst wenn man annehmen wollte, das Gefühl für Keuschheit sei angeboren, so ist leicht begreiflich, wie dies Gefühl durch diese Art von Religion abgestumpft und erstickt werden muss. Jedenfalls ist ersichtlich, wie schwer unter solchen Umständen das Gefühl für Keuschheit sich erzeugen und befestigen kann. Es ist nicht zu bezweifeln, wie nachteilig in dieser Beziehung die Verehrung unzüchtiger Götter wirken muss. »Denn wenn von Göttern und Heroen schändliches erzählt wird, so wird wohl schwerlich einer, der ein Mensch ist, es für seiner unwürdig halten und schelten, wenn auch ihm einkommt, so etwas zu tun und zu sagen. Jeder wird sich es verzeihen schlecht zu sein, wenn er überzeugt ist, dass ja eben solches tun oder taten die den Göttern Frischentsprossenen« *). Könnte ich doch — ruft Antisthenes bei Plato aus — nur die Aphrodite fangen, mit dem Wurfspeer wollte ich sie durchbohren, so viele ehrbare, treffliche Frauen hat sie uns verführt. Gewiss ist es ein aus dem Leben gegriffener Zug, wenn bei Terenz sich ein Ehebrecher auf Juppiter beruft, wenn ein Gott so handelte, *ego homuncio hoc non facerem!* **)

*) Plato Republ. III, 388. 392.

**) Terent. Eunuch. act. III, 5, 34. Desgleichen beruft sich Meleager auf die Knabenliebe des Zeus, des Appollo, des Poseidon. Meleagri epigr. ed. Graef. und Martial XI, epigr. 44. Ovid. Metamorph. IX, 789.

Und um wie vieles an Unkeuschheit übertrafen die westasiatischen Religionen noch den griechischen Cultus!

Als einen Beweis, dass trotz alledem der Sinn für Keuschheit entweder unverwüstlich fortdauert oder sich immer von neuem geltend macht, hat man es wohl anzusehen, dass jene Gottesdienste sich allmählich auf einzelne Feste, auf einzelne Personen beschränkten, nämlich auf die Buhlerinnen, welche ja ganz allgemein als Priesterinnen angesehen wurden. Von der Ehefrau wurde hingegen die strengste Keuschheit in Asien, Griechenland und Rom gefordert. Und wo, wie in Babylon die Unkeuschheit zeitweis allen Frauen und Jungfrauen zur Pflicht gemacht wird, haben wir doch in den oben erwähnten verhängten Kutschen Anzeichen, wie sich das natürliche Keuschheitsgefühl sträubt. Ein anderer Punkt, in welchem gewisse Religionen der Moralität entgegengewirkt haben, ist das Wohlwollen, statt dessen oft geradezu die Grausamkeit und Herzlosigkeit zur Pflicht gemacht wird.

Es ist höchst wahrscheinlich, dass bevor die Götter als Menschen vorgestellt, sie als Tiere gedacht wurden*). Jedenfalls war der Tierdienst weit verbreitet. Die Verehrung nun eines Tieres oder eines tierähnlichen Gottes ergibt sich ganz von selbst aus der Natur des betreffenden Tieres. Es muss gefüttert werden. Ist es satt, so ist man sicher vor ihm. Der Gedanke, den Zorn der Götter durch blutige Opfer auch Menschenopfer zu versöhnen, liegt hier gewiss nicht fern. Gilt zumal der Act der Zeugung für etwas göttliches, so wird bald auch der andere Pol des Lebens der Tod in diesen Gedankenkreis hineingezogen. Vielleicht war es nun gerade ein sittliches Moment, welches zunächst die Menschenopfer steigerte, grausamer machte, dann aber ganz abschaffte. Man lernte nämlich allmählich die Opfer ansehen, nicht als dienend einem bestimmten sinnlichen Bedürfnis der Gottheit, sondern als Beweis der ergebenen Gesinnung. Wie konnte

*) Asmus: Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwicklung 1875. I, 148 ff.

man aber die Ergebenheit, die Willigkeit und Freudigkeit anders bekunden, als dadurch, dass das Beste zum Opfer gebracht wurde, wie Jungfrauen, einzige Kinder, Königstöchter. In derselben Absicht geschah die Opferung möglichst grausam, die Angehörigen, zumal die Mütter, mussten zum Beweis ihrer Freudigkeit die Qualen der Ihrigen tränenlos mit ansehen. Bei den Phöniciern wurde wenigstens das Opfer, um welches die Angehörigen klagten, für ungültig angesehen. Zur Erleichterung für die Zuschauer wurde während der Opferhandlung gelärmt und getrommelt, um die Jammertöne der Opfer zu übertönen.

Dessenungeachtet sind doch auch in diesen entsetzlichen Grausamkeiten mancherlei sittliche Momente nicht zu verkennen. Einmal dringt die Wahrheit durch, dass Gott das Herz ansieht, dass also der Wert des Menschen im Wollen, in der Freudigkeit des Gehorsams liegt, eine Erwägung, die wohl endlich auch die Menschenopfer überhaupt abstellte. Sodann sieht man an dem wenn auch unterdrückten Wehklagen, wie alle Gewöhnung an Grausamkeit und alles Einprägen derselben als Pflicht doch das natürliche Mitgefühl, namentlich der Angehörigen, nicht zu ersticken vermag. Und endlich ist ersichtlich, wie man sich über den persönlichen Vorteil erhebt und für andere nämlich für das Ganze auch das Kostbarste hingeben lernt; denn Könige und Priester brachten zuweilen freiwillig sich oder die Ihrigen zum Opfer für das Ganze, wobei von Eigennutz im gewöhnlichen Sinne jedenfalls ganz abzusehen ist.

Weiterhin wirkt die Religion schädlich dem Wohlwollen entgegen, wo man entweder im pantheistischen Sinne alle Naturvorgänge als unmittelbare göttliche Handlungen, oder als directe göttliche Willensäußerungen nach Art der Gottesurteile betrachtet, oder wo man für gewisse Grausamkeiten, für Verfolgung bestimmter Völker sich auf besondere göttliche, geoffenbarte Absichten beruft. In allen diesen Fällen herscht die Meinung, die in der Natur und Geschichte geschehenden Unglücksfälle müsse man bestehen lassen, vielleicht gar die darin erkannte göttliche Strafe weiterführen.

So wurden im Mittelalter die Krüppel als Gottgezeichnete vielfach verachtet, wo nicht gar getötet; Irrsinnige fast allgemein als Teufelsbesessene betrachtet und als Verbrecher bestraft*). Wenn bei den Kamschadalen jemand aus dem Kahn fällt, so hilft man ihm nicht wieder herein, sondern stößt ihn noch zurück. Es gilt als Gottesurteil. Wer ins Meer fällt, hat es auch verdient. Der Mensch darf Gott nicht durch Rettung meistern wollen**). Pythagoras verbot, jemandem eine Last abzunehmen, vielmehr solle man ihm eine Last auflegen; denn man darf nicht die Ursache sein, dass die menschlichen Mühen sich mindern. Mühe und Arbeit sind heilsam und von Gott verordnet; Genüsse und Ergötzlichkeit verderblich***). Hier glaubte Pythagoras die Vorsehung spielen zu können, wie dies überall da geschieht, wo nach dem Grundsatz, der Zweck heiligt die Mittel, verfahren wird. Hierher gehört ferner aller religiöse Fanatismus, welcher Gott nicht allein nicht hindern will, wo er in der Natur den vermeintlichen Frevler züchtigt, sondern wo der Mensch sogar glaubt, Gott unterstützen zu müssen in der Durchführung seiner Absichten, nämlich in der Vernichtung seiner Feinde. Schon oben haben wir auf die Rachepsalmen hingewiesen.

Aber auch wo die Verschiedenheit der Religion nicht zum Fanatismus gegen anders Glaubende fortschritt, richtete sie schon durch die Verschiedenheit künstliche Scheidewände zwischen den Nationen auf. Der Cultus von Nationalgöttern hat sich stets dem Mitgefühl mit den anders Denkenden als schädlich erwiesen.

Ebenso wirkte die Verehrung von Familiengöttern, welche die einzelnen gentes schied, dem natürlichen Wohlwollen entgegen, zumal, wenn die verschiedenen Stände als gottgesetzte und geheiligte Kasten angesehen wurden, welche der Mensch ja nicht überbrücken dürfe. So heißt es im Rig-Veda: als

*) Beispiele s. bei Pinel: Traité medico-philosophique sur l'aliénation mentale pag. 200.

**) Klemm II, 296.

***) Jamblichus: de vita Pythagorica c. 42.

sie den Urmensch teilten, wurde aus seinem Munde der Brahmane, aus seinen Armen der Krieger, aus seinen Schenkeln der Ackerbauer, und der Sudra aus seinen Füßen geboren*). Nach der Mythologie der Peruaner waren drei Eier vom Himmel gefallen, ein goldenes, ein silbernes und ein kupfernes; aus den zwei ersten gingen die Stammväter der beiden obern Stände, aus dem dritten der Stammvater der niedern Stände hervor**).

Ueberaus nachteilig auf das Entstehen und die Pflege der Mitgefühle als die natürliche Grundlage des Wohlwollens hat endlich die Religion durch das Anachoretentum gewirkt. Gestützt auf eine besondere theoretische Ansicht von dem menschlichen Leibe und vom Irdischen überhaupt, macht man eine mittelbare Tugend, die Enthaltsamkeit und Zurückgezogenheit zur Cardinaltugend, welche dann alle andern Tugenden, namentlich die, welche Rücksicht auf andere Personen nahmen, erdrückt.

In dem indischen Epos Mahabharata werden zwei Büßer erwähnt, die so starke Bußen üben, dass die Götter erschrecken und fürchten, jene könnten, durch ihre Buße mächtig geworden, sie vom Trone stoßen; sie beschließen daher, die Büßer von ihrer Buße abzubringen. Nachdem sie manches zu diesem Zwecke aber vergeblich versucht haben, heißt es:

Wieder schufen sodann Täuschung den Großgeistigen die Himmlischen:
Schwestern, Mütter, Frauen erschienen und Verwantschaft den Büßenden,
Geschreckt und verfolgt jetzo, von bewaffneten Riesen dort,
Ihres Geschmeides, der Haarlocken entblößt, ihres Gewandes entblößt,
Erhoben sie den Ruf alle: Hülfe, Hülfe, so schrien sie,
Aber dem Vorsatz getreu, jene unterbrachen die Buße nicht.

Also unbewegt selbst auferlegte Qualen dulden ist weit besser und eine gottähnlichere Gesinnung, als Schwestern, Müttern, der eigenen Frau in der Not helfen.

Bekanntlich wurde auch im Namen des Christentums, ganz im Gegensatz zu seinen Fundamentalwahrheiten, eine lange Zeit hindurch kein anderes Ideal sittlicher Vollkommen-

---

*) Rig-Veda X, 90. 6, 7.

**) Waitz IV.

heit aufgestellt, als das Anachoretentum. Durch Undank das Herz der Mutter brechen, das Weib, das ihn anbetet, zu überreden, es sei Pflicht, sich für immer von ihm zu trennen, die Kinder unversorgt lassen und selbst als Bettler umherzuziehen, das betrachtete der wahre Einsiedler als das angenehmste Opfer, welches Gott dargebracht werden könne. Es werden sehr viele Beispiele von Anachoreten dieser Art erwähnt, die ihre Eltern zumal ihre weiblichen Verwanten nicht sehen wollen, um sich nicht in der Gleichförmigkeit ihrer Gedanken stören zu lassen. Ein gewisser Mutius hatte einen achtjährigen Sohn, die Mönche verlangen nun von dem Vater, er solle vergessen, dass er Vater ist. Der Knabe wird viele Tage hindurch vor den Augen des Vaters gepeinigt, das Vaterherz bleibt unbewegt. »Er dachte wenig an die Tränen und Bitten seines Kindes, sondern nur an seine eigene Demut und Tugend.« Endlich soll er selbst den Knaben in einen Fluss werfen, er tut es und wird nur im letzten Augenblick daran verhindert. Und solche herzlosen Auftritte haben sich nicht nur hie und da zugetragen, sie waren vielmehr bei den Anachoreten die Regel und wurden als Zeichen der höchsten Vollkommenheit gepriesen. Im Leben des heiligen Fulgentius wird ausdrücklich gelehrt: ein junger Mann, der den Schmerz seiner Mutter verachten gelernt habe, werde jede andere ihm auferlegte Arbeit ertragen*). Aehnliche Beispiele, wie den puritanischen Müttern in Schottland Hartherzigkeit gegen ihre etwas heterodoxen Söhne zur Pflicht gemacht und von ihnen pflichtmäßig geübt wurde, führt Buckle an**).

Eine in solcher Weise groß gezogene und genährte Fühllosigkeit mag von dem ganz formalen Standpunkte der Idee der Vollkommenheit als Selbstüberwindung einen gewissen Wert haben, der Sache nach musste sie eine völlige Abstumpfung gegen fremdes Wohl und Wehe und Förderung der engherzigsten Selbstsucht zur Folge haben.

---

*) S. Ausführlicheres bei Lecky a. a. O. II, 99 ff.

**) Buckle: Geschichte der Civilisation Englands. Deutsch von Ruge 1860. II, 370 ff.

Aber selbst da, wo die Religion Wohltätigkeit zur Pflicht machte, und in der Tat auch bewirkte, dass im großartigen Maßstab mit bewundernswerter Opferfreudigkeit dem menschlichen Leiden gesteuert wurde, wurde die eigentliche Gesinnung der Geber oft durch ausschließliches Geltendmachen religiöser Motive verdorben. Man gab den Armen, aber nicht, um ihnen zu helfen, sondern nur um ein Opfer zu bringen. Die Spenden bekamen eine sühnende Kraft nicht um der Hülfe willen, die dem Notleidenden zu Teil ward, sondern um der Entbehrung willen, welche der Geber sich auferlegte. Es entstand jene interessirte Wohltätigkeit, bei welcher der Mensch nur sein eigenes Seelenheil im Auge hat, während ihm das Wohl und Wehe des andern völlig kalt lässt. Ich gebe kein Almosen, sagt sogar ein protestantischer Schriftsteller, um den Hunger meines Bruders zu stillen, sondern um den Willen und Befehl meines Gottes zu vollziehen*).

Nachdem nun der schädliche Einfluss gewisser religiöser Vorstellungen auf das Sittliche angedeutet ist, möge auch der heilsame Einfluss ins Licht gesetzt werden.

### B. Heilsamer Einfluss.

Als ein Unterschied zwischen Mensch und Tier pflegt der Umstand angesehen zu werden, dass letzteres nur den Impulsen des Augenblicks folgt, also in gerader Linie zu den Objecten der Begierden hingezogen wird, der Mensch hingegen vor dem Handeln überlegt, Rücksicht auf die Folgen und auf mancherlei anderes nimmt. Dies ist im Allgemeinen auch richtig. Doch schon die höhern Tiere erheben sich einigermaßen über jene Stufe der Rohheit. Sie lernen an sich halten, sich verstellen, auf Umwegen das Gewünschte erlangen, ja einen heftigen Schmerz ertragen um ihr Ziel zu erreichen. In noch ganz anderer Weise lernt der Mensch auch auf den niedrigsten Culturstufen zu überlegen. Und ist auch nur träge Ruhe, Stillung der sinnlichen Bedürfnisse,

*) S. bei Lecky a. a. O. II, 74.

Befriedigung der Rache sein Ziel, er überlegt, erwägt und wählt die Mittel zu seinem Zweck. Die Begierde wirkt nicht mehr als blinder Trieb, der, ohne dass eine Zurückhaltung möglich wäre, auf sein Ziel losgeht. Im Gegenteil, es ist bekannt, wie Lügenhaftigkeit, Verstellung, Verbergen der eigentlichen Absicht, Unterdrückung der Aeußerungen der Freude und des Schmerzes dem Naturmenschen eigen sind. Man lese z. B. über den Neger, welcher sonst am meisten im Rufe psychologischer Unfreiheit steht, und dessen Tun gar häufig ausschließlich augenblicklichen Impulsen folgt, welch listige Verschlagenheit und schlaue Selbstbeherschung er im Handel anzuwenden weiß *).

Eine derartige Selbstbeherschung setzt immer schon eine gewisse Bildung, einen verhältnismäßig nicht geringen Vorrat an Vorstellungen und weit verzweigte Verbindungen unter denselben voraus. Gerät also ein Vorstellungscomplex in den Zustand der Begehrung, dann muss dieser Complex verbunden sein nicht allein mit einem, sondern mehreren andern Vorstellungscomplexen, welche nun auch zu steigen beginnen und sich als verschiedene Mittel zur Befriedigung der Begierde anbieten. Unter diesen Mitteln wiederum wird nicht immer das gewählt, welches am innigsten mit der begehrten Vorstellung verbunden ist, also der kürzeste Weg zur Befriedigung wäre, sondern es findet eine Wahl statt, die auf mancherlei andere Gedanken Rücksicht nimmt.

In sittlicher Beziehung ist freilich damit zunächst noch nichts gewonnen, höchstens insofern, als hier erst das Object der sittlichen Beurteilung sich zu zeigen beginnt, nämlich der Wille, welcher sich ja gerade durch das Moment der Ueberlegung und Einsicht wesentlich von der blinden Begierde unterscheidet. Sonst aber ist es hier immer nur der Egoismus, welcher zum Handeln treibt und die Art des Handelns, die Mittel bestimmt. Indess »bei wilden und rohen Menschen, welche sich von augenblicklich aufgeregten Begierden dahin und dorthin treiben lassen, muss die erste Entwilderung darin

*) Waitz II, 203.

bestehen, sie zu lehren, auf entferntere Folgen ihres Tuns hinzuschauen und den Genuss dem Vorteil aufzuopfern« *). Je mehr sich nun gewisse Vorstellungsmassen consolidiren und zu herschenden werden, umsomehr nimmt die ursprüngliche Rohheit ab. Das bloß mechanische Ablaufen der Vorstellungen wird modificirt durch die Herschenden. Nun lehrt die Völkerkunde, dass fast ausnahmslos die Rücksichtsnahme auf Religion früher und sicherer als alle andern Rücksichten jene herschenden Vorstellungen bildet und befestigt. Die Religion pflegt die ersten intellectuellen Gegengewichte zu liefern, welche retardirend, überhaupt modificirend auf die sinnlichen und augenblicklich aufgeregten Begierden einwirken und so zuerst den naturwüchsigen, rohen Egoismus brechen. Und gerade in der anfänglich unvollkommenen Form, wo die Religion einzig auf den Nutzen und Schaden sehr fasslicher Art für ihre Anhänger ausgeht, Furcht vor dem Walten geheimnisvoller Wesen weckt und den Menschen in durchgängige Abhängigkeit von ihnen setzt, ist sie recht geeignet, in der angegebenen Weise das Gemüt zu beherschen. »Der Mensch bekommt durch sie eine Ahnung davon, dass nicht allein dasjenige, was er mit seinen Augen sehen und mit seinen Händen tasten kann, eine Bedeutung besitze, er bekommt eine Ahnung von einem Etwas, was wie eine höhere Macht über dem Wirklichen schwebt. Er gewöhnt sich, sein eigenes Ich nicht mehr als den einzigen Mittelpunkt der Welt zu betrachten; er gewöhnt sich, in seinem Tun und Lassen auch noch anderes zu beachten als sich selbst. Er begreift, dass er Rücksicht zu nehmen habe, dass er überlegen müsse ehe er handelt**).«

Diese Wirkung der Religion ist ganz allgemein, der Inhalt derselben mag im Uebrigen sehr niedriger Art sein, nur wird vorausgesetzt, dass die Religion das ganze Leben der Menschen umfasse und durchdringe. Dies ist aber bei

*) Herbart II, 48.

**) Ballauff in den deutschen Blättern für erziehenden Unterricht herausgegeben von Mann. Langensalza 1877. N. 3, S. 36. Die Beziehungen zwischen Religion und Sittlichkeit.

Naturvölkern und auch den Culturvölkern des Altertums durchgängig der Fall. Die Religion, gerade wo sie nur handgreiflichen Schaden und Nutzen im Auge hat, umfasst das ganze öffentliche und private Leben eines Volkes, umgibt bald jede nur einigermaßen folgenreiche Handlung, jedes wichtigere Erlebnis mit umständlichen Ceremonien, und so begleitet die Erinnerung an höhere Mächte den Menschen auf Schritt und Tritt und zwingt ihn, auf sie zu seinem Heile Rücksicht zu nehmen. Es ist kaum nötig, Beispiele dafür anzuführen, wie die Religion das ganze Leben der Völker zu umfassen und ihr Tun zu bestimmen pflegt. Indessen mögen doch zwei Beispiele hier Platz finden. Das eine betrifft eine Natur-, das andere eine Buch-Religion, das eine die primitive Religionsstufe des Fetischismus, die andere die vollkommenste der heidnischen Religionen, den Zendglauben. Von den Negern an der Goldküste heißt es:

»Es kommt selten bei ihnen vor, dass sie es unterlassen, Morgens und Abends ihrem Fetisch ein Opfer zu bringen, oder ihm beim Essen und Trinken ihre Ehrerbietung und Dankbarkeit zu bezeigen. Sie gehen an nichts, selbst wenn es nur gewöhnliche Verrichtungen sind, ohne ihre Gedanken zu einem unsichtbaren Geist zu erheben oder ihn durch irgend eine Ceremonie günstig zu stimmen, während einem glücklichen Ausgange ohne Ausnahme demütige Dankopfer folgen. Der Charakter des Afrikaners an der Goldküste, die Art seiner Regierung, seine Ideen von Gerechtigkeit und deren Handhabung, seine häuslichen und gesellschaftlichen Verhältnisse, seine Verbrechen und seine Tugenden — sie werden alle mehr oder weniger von seinem Aberglauben beeinflusst, ja sogar nach ihm gestaltet. Es gibt kaum einen Vorfall im Leben, an welchem er nicht als alles durchdringendes Element seinen Anteil hätte. Er gibt den Ehen Fruchtbarkeit, er schließt das neugeborene Kindlein mit seinem schützenden Zauber ein, er bewart es durch seine Weihgeschenke vor Krankheit, er gibt ihm durch blutige Opfer Gesundheit wieder, er überwacht mit seinen ceremoniellen Riten seine Kindheit, er gibt durch kriegerisches Symbol

seiner Mannheit Kraft und Mut, er behütet seine sinkenden Lebenstage mit seinen geweihten Tränken, er macht durch seine trügerischen Observanzen sein Sterbegefühl weich und erkauft durch seine reichen Trankopfer Ruhe für den dem Körper entflohenen Geist. Er macht des Fischers Netze voll, er bringt des Landmanns Korn zur Reife, er bringt des Kaufmanns gewagten Unternehmungen Glück, er schützt den Reisenden zu Wasser und zu Lande, er begleitet den Krieger und ist ihm Schirm im Schlachtgewühl, er hemmt die wütende Pest, er beugt den Himmel seinem Willen und erfrischt die Erde mit Regen, er dringt ins Herz des Lügners, des Diebes, des Mörders und bringt die Lügenzunge zum Stocken, macht kalt das Auge der Leidenschaft, hält die gierig greifenden Hände und das erhobene Messer zurück oder überführt des Verbrechens und deckt es der Welt auf, er wirft seinen Zauber selbst über böse Geister und kehrt sie je nachdem es ihm beliebt zum Guten oder zum Bösen*).«

Ein anderes Beispiel durchgängigen Gebundenseins durch die Religion wollen wir aus der Religion der Parsen wählen. Spiegel beschreibt in folgender Weise die den Dienern der Zend-Religion vorgeschriebene Lebensordnung: »Mit dem ersten Hahnschrei erhebt sich der Parsi, bringt Holz zum Feuer, was schon eine religiöse Handlung ist, und spricht: Ashem-vohu und ein eigenes Morgengebet, untersucht die Kleider, ob etwas verunreinigt ist, hängt die heilige Schnur um mit einem besonderen Gebet, das Gesicht der Sonne zugekehrt, verflucht den Ahriman und betet wieder Ashem-vohu. Dann wäscht er sich mit einem besonderen Gebet, reibt sich mit Erde und wäscht sich nochmals unter Gebet mit Wasser. Nach diesen Vorgebeten soll er dem Feuer Nahrung geben. Vor jedem Essen soll er sich waschen und beten und dabei nicht reden noch trinken. Am Abend soll er sämmtliche Taten des Tages prüfen und den Tag mit einem Abendgebet beschließen. Dazwischen werden empfohlen Gebete beim Niesen, bei der Verrichtung jedes natürlichen Bedürf-

*) Waitz a. a. O. II, 172 f.

nisses, beim Abschneiden der Nägel, der Haare, beim Anbrennen des Lichts u. s. w. Ueberhaupt soll er den Namen Gottes aussprechen, so oft er etwas Gutes von ihm erblickt*).

Alle diese Beobachtungen haben wenigstens größtenteils nur eigennützige Zwecke; denn um die bösen Götter abzuhalten und die guten sich geneigt zu machen, geschieht ja alles. Aber mittelbar hat dieses Gefühl der beständigen Gebundenheit an höhere Mächte für das Sittliche eine sehr hohe Bedeutung. Sie erzeugt nämlich eine ganze Reihe mittelbarer Tugenden, ohne welche das Hervortreten des sittlichen Urteils und ein dauernder, das Leben beherschender Einfluss derselben kaum denkbar ist: nämlich Ueberlegung, Bedachtsamkeit, Aufmerksamkeit, Reinlichkeit, Gesundheit, Ordnungsliebe und Gehorsam. Das sind ja freilich nur formale Tugenden und es kommt noch alles darauf an, mit welchem Inhalt sie gefüllt werden, welcher Art die Götter sind, an welche sich der Mensch gebunden fühlt. Welch nachteiligen Einfluss unsittliche Götter haben müssen, liegt auf der Hand und ist oben auch angedeutet. Aber ebenso muss der Glaube an gute Götter einen heilsamen Einfluss auf die Sittlichkeit ihrer Anbeter haben. Doch hinsichtlich des Entstehens des Glaubens an gute Götter lässt sich eher von einem Einfluss der Moral auf die Religion reden als umgekehrt und erst, wo der Glaube an moralische Gottheiten sich ausgebildet hat, wird dieser Glaube wieder eine rückwirkende Kraft auf die Sittlichkeit der Menschen haben.

Sehr verbreitet ist der Glaube an böse Götter, ebensosehr der Glaube an einen Kampf zwischen guten und bösen

---

*) Spiegel. Die heiligen Schriften der Parsen II. Einleitung. Andere Völker waren in ihrem Tun nicht weniger durch die Religion bestimmt z. B. die Juden, über die Aegypter s. Herodot II, 37, über die Indier s. Dunker: Geschichte des Altertums III, 134 ff. Ueber die Griechen s. Nägelsbach: die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens 1857. S. 217 ff. Die Römer s. Hartung: die Religion der Römer. Die Indianer, die Polynesier, s. Waitz a. a. O. III, 205; VI, 332. Die Muhamedaner s. A. v. Kremer: Geschichte der herschenden Ideen des Islam. 1868. S. 178.

Göttern. Den letztern finden wir nicht allein bei den Parsen, Reste dieses Glaubens waren auch in der Religion der Aegypter, Chaldäer, Griechen und vieler anderer Völker vorhanden*). Allein die wenigsten Völker sind im Glauben an böse Götter verharrt, letztere gelten meist als unterlegen oder mit sicherm Untergang bedroht. Als herschend werden meist gute, den Menschen helfende Götter namentlich auf den höhern Stufen der Gesittung verehrt. Wie sich nun auch dieser Glaube herausgebildet haben mag, »es muss mit dem Menschen schon eine große Veredlung vorgegangen sein, bevor er sich entschließt, der gutgesinnten Göttermacht seine Verehrung darzubringen. Nicht Furcht, sondern Dank ist hier das treibende Motiv« **). Wenn also die alten Indier als höchsten Gott den Indra verehrten und wir bedenken, dass Indra von dem Worte *indu* Tropfen stammt, Indra demnach etwa den Jupiter pluvius bedeutet, so lässt dies auf ein Gefühl der Dankbarkeit schließen gegen den, der den Indiern die größte Wohltat nämlich den Regen spendet: das Ausbleiben des Regens wird hingegen auf böse Mächte zurückgeführt. Ebenso deutet die fast allgemeine Verehrung der Sonne auf ein Gefühl der Abhängigkeit von derselben, welches jedenfalls mehr von der Freude und dem Danke für deren Wohltaten an sich hat, als von der Furcht, ihre Wohltaten könnten ausbleiben. Aristoteles spricht daher als seine Erfahrung aus, dass die Glücklichen, welchen die Erfüllung ihrer Wünsche und das Gelingen ihrer Werke von dem Walten gnadenreicher Götter und von der Gunst ihrer Beschützer zeugt, frömmere Götterdiener als die Unglücklichen zu sein pflegen ***). Und wo man sich mit seinen Gedanken noch nicht viel über das Irdische und dessen Genüsse erhob, wie die Griechen pflegten, kann man es auch kaum anders erwarten.

Indem man sich so auf Grund reinerer Moralbegriffe allmählich zur Verehrung guter Götter erhob, hatte man

*) Welche Peschel a. a. O. 293 namhaft macht.

**) Peschel a. a. O. 293.

***) Aristot. Rhetoric. II, 17. 240.

natürlich noch nicht das absolut Gute im Auge, es war zunächst nur die Güte gegen die Menschen oder ein bestimmtes Volk gemeint. Und wenn auch immerhin das Beste, was man hatte oder kannte oder nur dachte, auf die Götter übertragen ward, so blieb doch auch an den besten Göttern meist noch genug des sittlich Gleichgültigen, ja des sittlich Schlechten übrig, welches für's erste als heilig und verehrungswürdig galt*).

Wir finden demnach drei Elemente in den vorbildlichen Eigenschaften, den Gesetzen und Vorschriften der Götter zu unterscheiden: sittlich Gutes, sittlich Gleichgültiges (Ceremonielles) und sittlich Schlechtes. Alles dreies gilt in dieser Verbindung als gut und geboten oder doch als notwendige Bedingung des Guten. Dass derartige Vorstellungen für das sittliche Urteil und Verhalten der Menschen nicht gleichgültig sind, liegt auf der Hand; selbst die niedere Form der Religion, der Fetischismus hat nicht allein einen sehr heilsamen Einfluss auf die formalen Tugenden, wie Gehorsam u. a., sondern weckt und stärkt auch das absolut Gute: »Der Fetischglaube ist eine wesentliche Stütze der öffentlichen Ordnung. Der Schutz des Eigentums auch in entfernten Gegenden, die Sicherheit des Geldtragens auf langen Reisen, die Leichtigkeit, Gestohlenes oder Verlorenes durch Gottesurteile wiederzuerlangen, beruhen auf ihm. In Groß-Bassam z. B. wird dem Angeklagten nur ein Fetischholz auf den Leib gelegt, und man ist sicher, ein Geständnis zu erhalten, wenn er schuldig ist; die Furcht presst es ihm ab. Unter der Türschwelle des Pallastes des Königs von Dahomei ist ein Zauber

*) Durch die Verbindung mit dem Guten wird oft das Schlechte geradezu neutralisirt oder doch wesentlich limitirt. An und für sich genommen und consequent durchdacht würden z. B. die Gedanken der Verdammung ungetaufter Kinder, der Heiden, sowie die Lehre von einer absoluten Gnadenwahl einen Gottesbegriff erzeugen, dem das roheste Heidentum kaum etwas Aehnliches an Grausamkeit an die Seite zu setzen hätte. In Verbindung aber mit den übrigen Begriffen, welche den Begriff des christlichen Gottes constituiren, sind jene unchristlichen Lehren wenigstens bei der Mehrzahl ihrer Bekenner ohne Wirkung nicht allein auf das Handeln, sondern auch auf das Urteil geblieben.

verborgen, der den Weibern des Königs, wenn sie einen Fehltritt begehen, Krankheit in den Eingeweiden verursacht, so dass sie sich oft zum freiwilligen Geständnis ihrer Schuld genötigt fanden*).« Das alles beruht doch auf der Vorstellung, dass das Böse den Göttern verhasst ist und ihre Strafe nach sich zieht.

Allmählich wird nun das sittlich Gute nicht allein von dem sittlich Schlechten, sondern auch von dem sittlich Gleichgültigen, dem bloß Ceremoniellen und Rituellen geschieden. Die letztere Scheidung ist in der Regel weniger das Werk eines ganzen Volkes, als vielmehr einzelner hervorragender Geister, Philosophen und Propheten. Und es ist eins der interessantesten Schauspiele in der Cultur- und Religionsgeschichte, zu beobachten, wie sich nach und nach das rein sittlich Gute abhebt von dem bloß Rituellen. Dass das bloß Ceremonielle mit dem sittlich Guten in den Gesetzbüchern und Religionsvorschriften zunächst auf einerlei Linie steht, hat mancherlei Gründe: sondert sich doch nur allmählich das was sich auf den Geist bezieht von dem, was den Leib betrifft**); und noch später tritt erst die Scheidung des absolut Guten von dem Nützlichen ein. Wenn sich nun aber das Gefühl des Unterschiedes zwischen dem Moralischen und dem Rituellen herausstellt, so ist noch immer die Frage, welches von beiden für wichtiger gilt. Wo eine herschende Priesterkaste vorhanden ist, bekommt meist das Rituelle den Vorzug, oder es wird doch künstlich als dem Moralischen ebenbürtig hingestellt. Umständliches Ceremoniell ist ja ein recht geeignetes Mittel zur Befestigung der Hierarchie. Das Rituelle fällt in die Augen, lässt sich controliren und erzwingen, Uebertretungen dieser Art können leicht unter Mitwirkung der Priester gesühnt werden, und das Wertlegen auf das Ceremonielle findet stets eine sehr bedeutende Unterstützung in der natürlichen, sittlichen Trägheit der Menschen. Denn Kant hat sehr Recht, wenn er so oft bemerkt, dass

*) Waitze II, 189 ff.

**) S. diese Zeitschrift XI, 46.

die Menschen sich lieber dem härtesten Frohndienst äußerlicher Riten und Opfer als dem Dienst des rein Moralischen unterwerfen. So kommt unter dem Einfluss der Priester das *opus operatum,* das religiöse Tun und Opfern abgesehen von jeder moralischen Gesinnung in Gang, und, wo die Priesterkaste noch unterstützt oder ersetzt wird durch das Vorhandensein heiliger Bücher, das Ueberschätzen des bloßen religiösen Wissens.

Ein ganz außerordentlich hoher Wert wird schon in den Veden, wo die Priesterkaste sich erst zu bilden begann, auf das Ceremoniell und dessen Correctheit gelegt. Die Gesinnung des Opfernden ist nicht gleichgültig aber tritt doch zurück. Das kommt mit daher, dass die Götter noch wirklich ihrem Sein und Tun nach abhängig von dem Opfer gedacht werden. Es heißt z. B.: Hier diese Somatropfen stehen gepresst, o Indra, auf der Streu. Zu deiner Stärkung trinke sie. Zu jedem ausgepressten Saft kommt Indra zu berauschen sich. Indra stürzt sich auf die Schale der Opfernden, wie auf die Stute stürzt der Hengst, er trinkt sich Stärke zu seinem Werke. Dann folgt ein Lied würdig eines betrunkenen Gottes *).

Steht die Sache so, bedürfen die Götter der menschlichen Opfer als materieller Gaben zu ihrem Bestehen und Wirken, dann musste natürlich die Gesinnung des Opfernden hinter dem Opfer selbst zurücktreten. Die größte Peinlichkeit in der Correctheit des Ceremoniells musste die Folge sein. Dieses selbst aber hatte in der spätern Zeit ausschließlich der Priester zu bestimmen; wenn derselbe absichtlich oder unabsichtlich einen Fehler macht oder ein Gebet nicht feierlich hersagt, so kann das Opfer auch bei der besten Gesinnung nur schädlich sein. Dass die Opfer im Homer noch vielfach eine ähnliche Bedeutung haben, ist bekannt; und selbst unser deutsches Wort »Gebet« ist nicht von bitten, sondern von bieten (offerre) abzuleiten. Dies deutet darauf

---

*) R. V. I, 16, 6, 8; 38, 56. Nach Benfey: Orient und Occident. 1862. I.

hin, dass nicht sowohl die Gesinnung, das Bitten, als vielmehr die Gabe, welche man anbietet, in Betracht kam*).

Ebenso verhält es sich mit der Ueberschätzung des religiösen Wissens bei den Anhängern der Buchreligionen. Die heiligen Sprüche wirken als Zauberformeln abgesehen von der Gesinnung dessen, der sie recitirt. Die Kenntnis der Veden gilt den Indiern als höchste Tugend und vollständiges Sühnmittel. »Wie das Feuer mit vermehrter Kraft selbst auf feuchten Bäumen brennt, so brennt derjenige, der den Veda wohl kennt, die Flecken der Sünde, die aus bösen Werken entstanden sind, aus seiner Seele. Derjenige, welcher den Sinn der Veda vollständig erfasst hat, nähert sich, während er in einer der vier Stufen des Lebens verweilt, der göttlichen Natur .... ja welche den Veda gelernt haben und ihn wiederholen, dies sind menschliche Götter**).« Wenn ein Bramane die drei Welten zerstörte und unreine Speisen genösse, so würde er keine Schuld auf sich laden, wenn er nur den ganzen Veda auswendig wüsste***). Die Zendreligion schreibt keine Opfer vor, dringt auch in der Regel sehr streng auf reine Gesinnung bei allem Tun, aber auch hier findet sich jene Ueberschätzung des religiösen Wissens. Ahura-mazda sagt z. B.: dieser Teil des Ahura-Vairya hergesagt ohne Auslassung, ohne Nachlässigkeit gilt für hundert andere vorzügliche Gebete. Selbst mit Auslassung und Nachlässigkeit hergesagt ist es gleich zehn andern Hauptgebeten. Wer mir diesen Teil des Ahura-Vairya hersagt, hersagend recitirt, recitirend vorträgt, vortragend preist, dessen Seele bringe ich dreimal über die Brücke zum Paradies, ich, der ich Ahura-mazda bin, zum besten Ort, bis zur besten Reinheit, bis zu den besten Lichtern. Wer mir aber diesen Teil beim Hersagen verstümmelt, sei es zur Hälfte, oder um ein Drittel, oder um ein Viertel, oder um ein Fünftel, dessen Seele bringe ich hinweg von dem besten Orte, ich, der ich

*) Simrock: Handbuch der deutschen Mythologie. 1864. S. 518.
**) S. bei M. Müller. Essays II, 272 und 296.
***) Manu's Gesetzbuch XI, 261.

Ahura-mazda bin*). Dabei ist noch zu bemerken, dass die beiden wie Zauberformeln oft gebrauchten Hauptgebete der Parsen Ashem-Vohu (Reinheit ist das beste Gut) und Jatha ahu vairya (man wird empfangen Gaben für das, was man tut) wenigstens noch einen sittlichen Inhalt haben und ihr Hersagen doch noch an etwas Sittliches erinnert, während die allmächtige buddhistische Zauberformel *Om* oder *Om mani podme hum* gar keinen oder doch nur einen metaphysischen Sinn hat**). Als ein Beispiel, welchen Wert man auf völlig unverstandene heilige Worte legen kann, können die heutigen Parsen in Indien dienen, welche auf das pünktlichste alle die vorgeschriebenen Gebete hersagen und zwar in der alten Zendsprache, die selbst ihre Priester nicht mehr verstehen***).

Diese Art von gedankenlosem religiösen Tun und Wissen, wo das Ceremoniell das Sittliche überwuchert, ja letzteres ganz aus den Augen rückt, gehört zwar recht eigentlich unter die schädlichen Wirkungen der Religion, denn durch nichts, als hierdurch wird der geistliche Hochmut mit allen seinen Folgen so genährt, wir haben dies jedoch hier besprochen, weil durch die ausschließliche Betonung des Rituellen sich das Bedürfnis nach einer Reformation im sittlichen Sinne erst recht fühlbar macht. Eine solche ist wohl öfters versucht, aber fast nie geglückt. Was Buddha, Laotse, Confucius, Zoroaster, die jüdischen Propheten, Mohammed, Pythagoras, Socrates, Plato u. a. beabsichtigten, war wohl zum Teil nichts geringeres, als eine solche Reformation, oder, wie wenigstens die genannten Religionsstifter alle betonten, eine Erneuerung des alten, reinen Glaubens der Väter; allein teils fehlte ihrer Erkenntnis selbst die vollkommene sittliche Einsicht, teils hatten sie Rücksicht zu nehmen auf die Völker, welchen sie ihr Streben widmeten. Ansätze zu der Erkenntnis, dass allein das Sittliche wahren Wert hat und verleiht, finden sich wohl bei den meisten Völkern, die Neger z. B.

---

*) Spiegel a. a. O. Jaçna XIX, 6.
**) Wurm: Geschichte der indischen Religion 1874. S. 189.
***) M. Müller. Essays I, 149.

haben eine ganze Reihe von Sprüchwörtern, Fabeln und Erzählungen, deren Sinn darauf hinausläuft: nicht wer äußere Gebräuche bricht, ist bei Gott in Ungnade, sondern wer rachsüchtig ist und seinen Zorn im Herzen behält; nicht wer ein Priester ist, gewinnt den Himmel, sondern wer ein gutes Herz hat. Aber zur Durchführung solcher Gedanken fehlt fast überall die geeignete Persönlichkeit und die Gunst der äußern Umstände.

Hier ist es nur das Christentum, angebahnt von dem jüdischen Prophetismus, welches die sittlichen Ideen rein ausgesprochen und alles Ceremoniell teils abgeschafft teils nur als Mittel zum Sittlichen aufgefasst hat. Darin ist auch der Universalismus der Propheten und des Christentums begründet, denn das Sittliche an und für sich ist von allgemeiner Gültigkeit. In letzter Beziehung kann nur noch die Zendreligion in Betracht kommen, die einen allgemeinen Heilsplan Gottes für alle Völker kennt. Auf die Frage: gibt es auch Reine, welche nicht durch Zoroaster gelehrt sind? antwortet sie: ja solche gibt es überall, welche Ormuzd rein geschaffen und welche diese Reinheit möglichst gewahrt, nach dem guten Gesetze gelebt haben, ohne es zu kennen*). Eine großartige Perspective wird endlich vorgehalten in den Worten: Preis dem, der die, welche nach eigenem Wunsche gute Taten vollbringen, belohnt . . . und selbst die Schlechten in der Hölle reinigt und auch den Teufel erlöst**).

Als eine der wirksamsten Vorstellungen endlich, welche fast allen Religionen eigen ist, muss der Unsterblichkeitsglaube betrachtet werden. Dieser verdankt seine Entstehung zwar weder der Religion noch der Moral unmittelbar, wird aber überall von beiden sehr bald in Dienst genommen. Zunächst hat dieser Glaube nur die Fortdauer des Individuums im Auge und zwar ganz in der nämlichen Form und in den nämlichen Verhältnissen, die ihm hier eigen sind***). Was

*) Spiegel a. a. O. III, 225.
**) Spiegel a. a. O. III, 229.
***) S. diese Zeitschrift XI, 60 und 49.

also den Menschen hier zur Erlangung des Glückes tüchtig macht und was ihm hier die Achtung der Mitmenschen erwirbt, kurz was hier für Tugend, Auszeichnung und Glück gilt, das wird auch jenseits denselben Wert und die gleiche Wirkung haben. Insofern bekommt die als lobenswert angesehene Gesinnung noch eine bedeutende Verstärkung durch den Gedanken, dass sie auch im Jenseits Glück und Lob nach sich ziehe. In demselben Maße nun als das Sittliche reiner erkannt wird und die moralische Gesinnung mehr als alles andere dem Manne Achtung verschafft, in demselben Maße wird die Seligkeit als Folge der Tugend gedacht werden; es reinigt sich somit die Vorstellung des jenseitigen Glückes. Diese Reinigung des Unsterblichkeits- oder Vergeltungsglaubens geht also von der reinen Moral aus, aber nicht umgekehrt. Und erst so geläutert kann der Glaube an individuelle Unsterblichkeit und Realisirung der Tugend im Einzelnen eine heilsame Rückwirkung auf das moralische Streben ausüben. Unbegreiflich ist es uns, wie St. Mill bezweifeln kann, ob überhaupt der Unsterblichkeitsglaube von Einfluss auf das Tun und Lassen der Menschen sei oder gewesen sei*). Die ganze Religionsgeschichte ist voll von Wirkungen dieses Glaubens, man denke z. B. nur an die Totenopfer.

Eine andere Frage aber ist, wenn man die Wirkungen dieses Glaubens nicht in Abrede stellt, sind diese Wirkungen für die Sittlichkeit förderlich? Bekanntlich wird demselben sehr häufig zur Last gelegt, wie er nur das Erzeugnis des engherzigsten Egoismus sei, so bewirke er auch nur einen solchen, sei also der Tod wahrer, uneigennütziger Tugend. Dieser Egoismus soll einmal darin liegen, dass die Tugend aus eigennützigen Motiven aus Furcht vor Strafe und Hoffnung auf Belohnung ausgeübt werde, und zum andern, dass der Mensch von seinem eigenen Ich nicht lassen wolle.

Was den ersten Punkt betrifft, so hat natürlich ein Handeln aus eigennützigen Gründen mag sich der Eigennutz

*) St. Mill: Ueber die Religion. Drei Essays. Deutsch von Lehmann. Berlin 1875. S. 75 f.

auf diesseitige oder jenseitige Güter beziehen überhaupt keinen sittlichen Wert. Gesetzt aber ein Mensch nähme vollkommen legales Handeln an nur um der dafür erhofften Belohnungen willen, so betrachte man dies vom pädagogischen Standpunkte. Wenn dieser Mensch später zu dem Entschlusse kommt, das Gute um des Guten willen zu tun, so ist es nicht gleichgültig, wie er sich im Augenblicke dieses Entschlusses findet, also wie er bisher gelebt hat, ob er schweres zu bereuen hat, oder ob er, wenn auch aus äußerlichen Motiven, an das Gute gewöhnt ist. Die allermeisten Menschen bedürfen in Rücksicht darauf, wie sie nun einmal sind, einer Verstärkung der sittlichen Motive. Wahrscheinlich wird ein Forst besser beaufsichtigt werden, wenn der Forstbeamte ein passionirter Jäger ist, als wenn das nicht der Fall ist. Die Jagdpassion wird ihn auch bei solchem Wetter hinaustreiben, wo das bloße Pflichtgefühl vielleicht versagt. Was hier von der Leidenschaft gilt, gilt auch von den Motiven der Furcht und der Hoffnung. Ein solches Tun lediglich aus diesen Motiven hat zwar an sich keinen sittlichen Wert, kann ihn aber erlangen durch die psychologische Wirkung, die es auf das zukünftige Tun hat. »Es geschieht oft, dass bei einem starken Conflicte der Motive die Erwartung von Belohnung oder Bestrafung so sehr die tugendhaften Beweggründe verstärkt und unterstützt, dass sie ihnen den Sieg sichert; und da jeder Sieg dieser Motive ihre Kraft vergrößert und die entgegengesetzten Principien schwächt, so wird auf diese Weise zur sittlichen Vervollkommnung ein Schritt getan, der den zukünftigen Sieg der Tugend wahrscheinlicher macht*).« In ähnlichem Sinne meint wohl auch Lessing: »Zwar sollte besonders der Freund der Wahrheit sich edlerer Triebfedern, als z. B. der Ehre, bewusst sein; aber die edelsten können nicht immer die wirksamsten sein; und besser dass das Rad auch durch unreines Wasser umgetrieben wird, als dass die Maschine ganz stille stehe**). Und so hoffen Eltern und Pädagogen alle, dass der Gehorsam, aus welchem Kinder

*) Lecky a. a. O. I, 105.

**) Sämmtliche Schriften XIII, 131.

zum Guten aus Furcht oder Autorität gewöhnt werden, allmählich in einen freiwilligen Gehorsam gegen das früh geübte, später aber erst recht erkannte Gute übergehe, oder dass der subjective Charakter möglichst viel von dem objectiven in sich beibehalten könne.

Der andere Einwurf behauptet, es sei Egoismus, wenn der Mensch für sein winziges Ich Unsterblichkeit verlange. Hier ist das Wort Egoismus gar nicht am Platz. Eigenliebe oder Sorge für sich selbst ist tadelnswert nur wenn dadurch die sittlichen Ideen verletzt werden oder populär gesprochen, wenn es auf Kosten anderer Personen geschieht. Ist es nun etwa Egoismus, wenn der Mensch hier sich am Leben zu erhalten sucht, oder gar langes Leben wünscht und seine Lage, natürlich nicht auf Kosten anderer, zu verbessern strebt? Gilt dies nicht für erlaubt ja geboten? Soll etwa für das Jenseits eine andere Moral gelten? Der obige Einwurf gilt nur gegen die rohe Schadenfreude, die sich als höchste Würze der Seligkeit vorstellt, wenn sie triumphirend auf die Verdammten herabsieht. Uebrigens wird sich bei den allerwenigsten Menschen der Wunsch der Fortdauer auf ihr eigenes isolirtes Ich beziehen. Viele würden, wie Odysseus für eine Unsterblichkeit ohne die Ihrigen danken *). »Der Egoismus der Mutter erstreckt sich gänzlich auch auf ihre Kinder; es ist gar nicht mehr das Selbstgefühl eines einzelnen Menschen, sondern einer Gruppe von solchen **).« In diesem Falle aber, wo sich die Gruppe oder Familie erweitert, wie die Liebe weiter wird, ist von Egoismus im tadelnswerten Sinne nicht im entferntesten die Rede, vielmehr vom reinsten Wohlwollen, indem jeder seine Seligkeit an dem Anblick der Seligkeit der andern findet, welche für jeden eine subjectiv vollkommene ist oder wird. Wenn ich nicht irre, so stellt sich Dante einmal die verschiedenen Grade der Seligkeit vor als eine Reihe verschieden-großer Gefäße, von denen aber jedes ganz voll ist; jedes enthält das Quantum, das es

*) S. diese Zeitschrift XI, 57. Auch für Penelope hat ein Leben ohne Odysseus keinen Reiz. Od. XVIII, 202 ff.

**) Lazarus: Ueber den Ursprung der Sitten. S. 35 f.

fassen kann, ein Mehr würde es nicht fassen können. Man könnte um im Bilde zu bleiben dem noch hinzufügen, diese Gefäße stehen in Verbindung mit einem unerschöpflichen Bassin, sodass, in dem Maße, als ein Gefäß wächst, auch sofort das Quantum des Inhalts größer wird, die Seligkeit also gleichen Schritt hält mit der Empfänglichkeit dafür.

Der Hinblick auf eine solche beseelte Gesellschaft im Sinne Herbarts nicht als bloße Idee gedacht, sondern als ein Reich, das seiner Realisirung sicher entgegengeht, ist ohne Zweifel das wirksamste Mittel zur Tugend. Gibt es überhaupt ohne Aussicht auf die endliche Erreichung seines Zieles keinen festen Willen, so auch keinen festen moralischen Willen ohne solche Perspective. »Nur aus großen Erwartungen erfolgen große Anstrengungen« (Herbart).

Und nur eine solche Aussicht kann die Uebel der Welt einigermaßen erträglich machen. Wenn Dante sogar die von Höllenqualen Gepeinigten beschreibt als solche, »die da glücklich sind im Feuer, weil sie hoffen einzugehen, wann es auch sei, zu den glückseligen Schaaren (Inferno 1, 112) wird solche Hoffnung nicht noch viel eher alle Erdenlast erträglich machen? Der bloße Gedanke, dass ein Druck weichen muss, beginnt schon ihn wirklich zu heben. Das ist eine notwendige psychologische Wirkung; und nur die psychologischen Wirkungen des Unsterblichkeitsglaubens hinsichtlich der Moral hatten wir hierbei im Auge. Ob in der Tat dieser Glaube sich theoretisch rechtfertigen lässt, erfordert ganz andere Untersuchungen.

(Fortsetzung folgt.)

# Beurteilung.

## Lepsius,

### Ueber die afrikanischen Sprachen.

Von H. Steinthal.

Wer eins wissen will, muss alles wissen: das ist ein altes Paradoxon, aber einer der sichersten Sätze der Erkenntnis-Lehre. Ich werde ihn hier weder begründen, noch erläutern, noch auch ein granum salis hinzutun. Nur dies will ich doch bemerken, dass er nur der erkenntnistheoretische Ausdruck des endlich-unendlichen, natürlich-geistigen Wesens des Menschen ist. Und wenn es nun demütigend ist, zu bekennen, dass man nichts wisse, weil man nicht alles weiß, so ist es auch umgekehrt erhebend, hinzuzufügen, dass insofern man eins weiß, man alles wisse. — Auch das werde noch angedeutet, dass in jenem Satze der methodologische Kreis, in welchem sich alle wissenschaftliche Forschung bewegt, seine umfassendste Form findet.

Veranlasst ward die Erinnerung an all dies durch das neueste verdienstvolle Werk von Lepsius: »Nubische Grammatik mit einer Einleitung über die Völker und Sprachen Afrikas«. Die CXXVI Seiten lange Einleitung will das Nubische begreifen, indem sie sämmtliche Sprachen Afrikas begreift; und letzteres ist nicht möglich ohne die Sprachen Vorder-Asiens zu berühren; und selbstverständlich ist, dass ein solches Unternehmen klare und lebendige Vorstellungen vom Leben der Sprachen überhaupt und vom Wesen der menschlichen Rede im allgemeinen voraussetzt. Lepsius ist ganz der Mann, der zu solcher Aufgabe solche Vorbedingungen mitbringt. Er ist ein Rest der alten Garde idealistischer Sprachforscher.

Das Werk enthält außer der Grammatik auch Nubische Texte und ein doppeltes Nubisches Wörterbuch. Die Texte bieten das Evangelium Marci und vier Lieder, welche von

der poetischen Fähigkeit der Nubier eine hohe Meinung geben.

Vor Beginn noch eine kleine Anmerkung zur deutschen Grammatik. Welch ein Unterschied besteht zwischen den Ausdrücken »Sprachen Afrikas« und »Afrikanische Sprachen«? Natürlich derselbe, wie zwischen »Gedichte Schillers« und »Schillersche Gedichte«. Die erstere Wendung bezeichnet nur eine Relation zwischen zwei Substanzen, die Urheberschaft und den Wohnsitz der Völker; die andere Wendung drückt eine Qualität, einen Charakter aus. Um zu wissen, dass ein Gedicht von Schiller ist, hat man die Tradition zu befragen; ob es schillerisch ist, lässt sich nur aus Form und Inhalt des Gedichts ersehen. Dann könnte es wohl sein, dass es von Schiller verfasst, aber Goethisch ist, oder dass es Schillerisch ist, aber von irgend jemand herrürt. Sprachen Afrikas sind solche, welche in Afrika gesprochen werden; um dagegen zu wissen, was eine afrikanische Sprache ist, muss man Form und Charakter der in Afrika gesprochenen Sprachen ergründet haben. — Nun endlich, was lehrt uns Lepsius, damit uns die Sprachen Afrikas zu afrikanischen werden? damit der geographische Begriff zum sprachwissenschaftlichen werde?

Zuerst war es nötig, den geographischen und ethnographischen Ort der nubischen Sprache zu bestimmen. Dies entspricht der logischen Regel vor der Real-Definition eine Nominal-Definition zu geben: wie auch der Botaniker und Zoologe vor der genauern Untersuchung einer Pflanze oder eines Tieres eine Beschreibung gibt, damit ich das Object suchen und, wenn es mir begegnet, erkennen kann. Nun bemerkt Lepsius, dass im heutigen Sprachgebrauch (auch auf Karten; doch nicht in den Werken der Ethnologen) der Name Nubien über Gebühr ausgedehnt werde. Man pflege darunter die ganzen Länderstrecken zu verstehen, welche südlich von dem eigentlichen Aegypten in der ganzen Breite zwischen dem Nil und dem Roten Meere bis nach Habesch sich ausdehnen. Es sei aber ganz unrichtig, das Land östlich vom Nil zu Nubien zu ziehen. Hier sitze vielmehr seit

uralten Zeiten das große Beǵa-Volk, kuschitischen Stammes. Die Nubier dagegen seien Neger. So gehören sie denn auch zu den einheimischen Völkern Afrikas: während die kuschitischen Völker aus Asien eingewandert sind.

Lepsius nimmt an, dass der große afrikanische Continent ursprünglich eine gleichartige Bevölkerung enthielt, welche im wesentlichen nur einen einzigen Rassen-Typus hatte; und so sei es, mit Ausschluss der nördlichen und nordöstlichen Küstenvölker, auch heute noch. Dies ist der Neger-Typus. Als wesentlichstes Kennzeichen desselben hebt Lepsius die Stellung des Beckens hervor: dasselbe sei nach vorn geneigt, dränge die Nates nach hinten (vergl. auch Friedr. Müller Ethnographie 120) und verursache, dass der Oberkörper mit einem schiefen Winkel aufsetze und vor die Oberschenkel vortrete. Dies haben die alten Aegypter schon bemerkt. Nun aber stimmen nicht nur hierin, sondern auch in den andren wesentlichen Merkmalen der Neger (zu denen jedoch nach Lepsius die dunklere oder hellere Farbe der Haut, die Haare und die Fleischtheile nicht gehören) in dem Bau des Schädels und des Gesichts auch die Hottentotten und Buschmänner überein, so dass keine Veranlassung vorliege, diese Stämme einem anderen Typus zuzuweisen.

Wenn nun ferner die Sprachen Afrikas eben so, und zwar in gleichem Maße, einen einheitlichen Typus trügen, wie die Völker Afrikas: so würde dies wohl als ein hoch anzuschlagender Grund für die Einheit der afrikanischen Menschen-Rasse gelten, und nicht leicht würde man zu der Behauptung kommen, eine Rasse hätte der andren Rasse Afrikas ihre Sprache aufgedrängt. — Aber gerade umgekehrt liegt die Sache: die Sprachen Afrikas zeigen nicht sämmtlich den gleichen Typus.

Der Sprachforscher Lepsius ist demnach in der schwierigen Lage, den Ethnologen entgegen eine Einheit der afrikanischen Rasse zu behaupten, während ihm die Sprachen (zunächst wenigstens) keineswegs einen entsprechenden einheitlichen Typus zeigen. Indem er nun den Ethnologen vorwirft, sich gerade nur durch die Verschiedenheit der Sprachen

zur Annahme verschiedener Rassen-Typen haben bewegen zu lassen, übernimmt er den Nachweis, dass die geforderte Sprach-Einheit ursprünglich bestanden habe, und die Verschiedenheit der Sprachen eine Wirkung historischer Vorgänge sei, durch welche das ursprüngliche Sach-Verhältnis gestört worden sei.

Lassen wir nämlich zunächst das Hottentottische und Buschmännische beiseite, so lassen sich in Afrika deutlich drei Sprach-Zonen unterscheiden: eine nördliche, mittlere und südliche. Die letztere, südlich vom Aequator, wird durch den einen großen Stamm der Bāntu-Sprachen *(Kafir, Ki-Suahili, Se-Tschuana, Bunda, Herero, Kongo, Mpongwe)* gebildet, welcher die ganze Breite und Länge der südlichen Hälfte Afrikas (mit Ausschluss der Hottentotten und Buschmänner) umfasst. Die zweite Zone, die des Negers im engern Sinne, nimmt die ganze Breite des nördlichen Erdteils zwischen dem Aequator und der Sahara ein. Im Gegensatz zur südlichen Zone enthält diese mittlere sehr viele Sprachen, welche ohne gemeinschaftlichen Typus sich nur zum geringsten Teile in Familien zusammenstellen, meist aber sich fremd neben einander und durch einander hinziehen. Friedr. Müller, der erste Sprachforscher, welcher die Neger-Sprachen umfassend und wissenschaftlich eindringend dargestellt hat (Grundriss der Sprachwissenschaft I, II), nimmt unter denselben sechzehn Typen an. Die dritte Zone endlich ist die nördliche: sie umfasst das Aegyptische und die Libyschen (Berber-) Sprachen. Diese Sprachen sind aus Asien eingewandert, und man nennt sie Hamitisch. Zu ihnen gehören auch die Sprachen, welche einst südlich vom eigentlichen Aegypten das ganze Land zwischen dem Nil und dem roten Meere bis über Habessinien hinaus erfüllten, und welche man Kuschitisch nennt: *Beǵa, Soho, Dańkāli, Sōmāli, Galla, Agau* und *Falaša.*

Dazu ist nur zu bemerken, dass, abgesehen von dem Arabischen, schon in älterer Zeit in Habessinien eine semitische Sprache, das Aethiopische, eingewandert ist.

Nun fährt Lepsius fort (S. XVIII): »Aus der einfachen

geographischen Verteilung der Sprachen Afrikas tritt uns aber unmittelbar zugleich ein geschichtliches Bild der ältesten großen Völkerbewegungen auf diesem Continent entgegen, aus denen dieselbe hervorgegangen ist. In der Tat kann es nicht zweifelhaft sein, dass der älteste afrikanische Sprach-Typus nicht in der mittleren Zone, die überhaupt keinen gemeinschaftlichen Typus besitzt, sondern in der südlichen Zone zu suchen ist. Da nun Afrika ein compacter, ringsum durch Meere abgeschlossener Weltteil ist, der im Innern der Verbreitung der Menschen nach allen bewohnbaren Gegenden hin keinerlei Hindernisse entgegensetzte: so ist es auch die natürlichste Annahme, dass er einst durchgängig von ein und derselben Menschen-Art eingenommen wurde, wie wir das auch im wesentlichen noch jetzt so finden. Die einzige Landverbindung mit dem benachbarten Asien war die Landenge von Suez, und die engste Seeverbindung die Meerenge von Bab-el-mandeb. Von diesen beiden Zugängen her sehen wir die den asiatischen nahe verwanten Völker sich in Afrika verbreiten. Der eine Continent greift in den andern über. Es kann also nicht zweifelhaft sein, dass diese Sprachen nicht von Anfang an hier galten, sondern dass sie von asiatischen Einwanderern herübergebracht wurden. Wenn wir dann zwischen diesen unter sich genealogisch verbundenen Sprachen und dem ebenso fest zusammengehörigen Sprachen-Complex, welcher den ganzen Süden Afrikas (mit der schon genannten Ausnahme) umfasst, einen im Mittel etwa 15° breiten Gürtel von vielen isolirten Sprachen antreffen, welche weder der südlichen noch der nördlichen Sprachfamilie ganz angehören: so ist der Schluss gewiss berechtigt, dass diese zersprengten Sprachen ohne Ausnahme ein Product des großen, teils feindlichen, teils friedlichen Zusammenstoßes zwischen den urafrikanischen und den eingedrungenen asiatischen Sprachen sind. — Dieser Schluss ist um so unvermeidlicher, wenn wir sehen, dass diese unter sich isolirten Sprachen dennoch durchgängig in ihren grammatischen Einzelbildungen sich teils den Südsprachen, teils den [eingewanderten] Hamitischen Sprachen anschließen, so dass in

jeder einzelnen sich noch beide Bestandteile, wie wir sehen werden, sondern lassen.«

Dies ist, mit seinen eigenen Worten, Lepsius' Stellung zu den afrikanischen Sprachen. Er geht aus von drei allgemein anerkannten sprachlichen Tatsachen: im Süden ein großer Complex von Sprachen mit einheitlichem, afrikanischem Typus; im Norden und Nordosten aus Asien eingewanderte Sprachen; zwischen beiden ein Gürtel von vielen isolirten Sprachen. Die letzteren bilden das Rätsel des Glossologen, das Lepsius durch die sehr einfache Annahme der Gegenwirkung des Einheimischen gegen das Eingewanderte erklärt glaubt.

Ich verstehe von dieser mehr anthropologischen (also wesentlich physiologischen) als ethnologischen Frage so wenig, dass ich nicht einmal die Gründe angeben kann, warum Friedrich Müller eine andere Ansicht hat. Doch hier mitteilen muss ich dieselbe. Sie ist nicht minder einfach, als die von Lepsius. Müller legt das größte Gewicht auf die Beschaffenheit des Haars — aber doch bloß als auf ein Symptom, ein Merkmal der Classification. Das Haar soll weder die Ursache, noch die Hauptsache der Rassen-Eigentümlichkeit sein; aber es sei, sagt Müller, constanter als selbst der Schädel. Warum gerade das Haar als Symptom diese Bedeutung habe, woher diese Constanz, das lässt sich bei dem heutigen Stande der Morphologie nicht sagen. Genug, es ist so; es gibt also eine wollhaarige Menschheit neben einer schlichthaarigen. Die wollhaarige hat ihre Entwicklung in Afrika gefunden (Ethnographie § 6). Sie hat aber zwei Unterabteilungen: sie ist büschelhaarig — Hottentotten-Rasse, und vließhaarig — Ur-Neger-Rasse. Diese spaltet sich wieder in zwei Abarten: afrikanische Neger-Rasse und Kaffern-Rasse.

Darin also würde der Unterschied zwischen Lepsius und Müller liegen, dass letzterer Neger und Kaffern als zwei uralte Abarten des Ur-Negers ansieht, welche sich zwar erst auf afrikanischem Boden gesondert haben, aber doch älter sind als die asiatischen Einwanderungen, ersterer hingegen den Kaffer als den eigentlichen und Ur-Neger betrachtet, die

gewöhnlich so genannten Neger aber als Variationen des Kaffern ansieht, welche durch die Natur-Verhältnisse und auch durch die Mischung mit den Einwanderern bewirkt worden ist. Eine Erklärung der Sprachzersplitterung bei den Negern besinne ich mich nicht bei Müller gelesen zu haben. Nach ihm ist freilich eine Mehrheit der Sprachstämme innerhalb derselben Rasse so sehr das gewöhnliche, dass er es als Eigentümlichkeit der Kaffern-Rasse anmerkt, wenn sie von einem Sprachstamme gedeckt wird. Indessen eine solche Sprach-Wirre wie unter den Negern ist doch zu auffallend, als dass sie nicht einer besonderen Erklärung bedürfte.

Wenn ich die Verschiedenheit zwischen Müllers und Lepsius' Ansicht richtig gefasst habe: so ist sie zunächst lediglich anthropologisch, geht den Sprachforscher nicht an. Müller könnte freilich nur schwer zugestehen, dass die Neger-Rasse ursprünglich die Sprache der Kaffern-Rasse gehabt habe; und so wird freilich die anthropologische Differenz zur sprachwissenschaftlichen.

Ich (und so wahrscheinlich mancher andere, der die Lage der afrikanischen Sprachen kannte,) habe immer gemeint, dass die mittlere Zone der durch einander gewirrten Sprachen nicht das Erzeugnis des ruhigen, so zu sagen, vegetativen Völker-Lebens sein könne, sondern im Gegenteil durch lang andauernde und heftige Zusammenstöße von Völkern entstanden sein müsse. Ein Volk, das dem Anprall eines anderen nicht Stand hielt, zersplitterte, und seine Teile zerstoben nach allen Seiten, teils sich in ihrer besondern Volks-Eigentümlichkeit erhaltend, teils in einer anderen aufgehend. Das siegreiche Volk wich dann bald wieder einem anderen und erlitt das Schicksal, welches es zuvor anderen bereitet hatte; oder es spaltete sich von innen heraus. Denken wir uns diesen Process eine unbestimmbar lange Zeit, sagen wir ein Jahrtausend, fortgesetzt, so wäre der jetzige Zustand wohl erklärt.

Diese Annahme hat gegen Lepsius' Ansicht folgende Mängel. Sie lässt erstlich völlig unbestimmt, welchen Typus die Sprachen der hier in Betracht kommenden Völker ursprünglich hatten; ob denselben, den wir im Süden finden

oder einen ganz anderen; und ob alle einen und denselben oder verschiedene Typen. Zweitens bleibt unerklärt, woher solch ein gewaltsames Drängen und Zersplittern der Völker, das der größere Teil Afrikas nicht kennt. Und so hätte diese Ansicht drittens den Nachteil, dass sie einen wissenschaftlichen Beweis geradezu für unmöglich erklären müsste. Sie erklärt das heutige Verhalten der Neger-Sprachen für unberechenbar, da es als das Product unbekannter Factoren und unberechenbarer Processe angesehen wird.

Durch Lepsius' Ansicht nun wird diese Annahme allseitig ergänzt und näher bestimmt. Jene ist freilich auch nur eine Construction, eine Hypothese; aber nicht nur ist sie die denkbar einfachste und bestimmteste; sondern sie lässt auch einen Beweis zu, den wir fordern können, den Lepsius ausführlich gibt, und den wir nun vorzuführen und zu prüfen haben. Durch diese Construction wird klar, woher jenes Gedränge und jene Zerstörung der Sprachen, und aus welchem Typus sie herausgedrängt sind; Lepsius will den Bildungs-Process nachweisen, indem er die Reste der entgegenwirkenden Factoren, des hamitischen und des afrikanischen Typus, in den daraus entstandenen Sprachen aufsucht.

Ich kann nur sagen, dass mir Lepsius Hypothese so annehmbar scheint, dass ich mich ihr anschließe; und ich glaube, dass, wenn der von Lepsius unternommene Beweis Lücken lässt, man suchen muss, dieselben auszufüllen.

Lepsius macht nämlich Voraussetzungen, gegen welche ich, für mich schwer wiegende, Bedenken hege.

Sogleich im Eingang sagt Lepsius (XIX): »Es ist geradezu charakteristisch für die afrikanischen Sprachen, dass sich der Wortschatz derselben und eben so auch die grammatischen Sprachteile mit einer außerordentlichen Leichtigkeit lautlich verändern, gänzlich umformen und gegen andere vertauschen, sobald die Stämme, die sie sprechen, sich gegenseitig äußerlich isoliren oder in veränderte Verhältnisse irgend einer Art treten. Selbst bei den sich zunächst stehenden, offenbar zusammengehörigen Dialekten ein und derselben Sprachgruppe treten, wenn sie local sich getrennt

haben, alsbald eine unbegreifliche Menge ganz verschiedener, allen Wortclassen angehöriger Bezeichnungen auf, die auch nicht von den Nachbaren herüber genommen sind, sondern ganz willkürlich entstanden zu sein scheinen ... Wo eine größere Anzahl primitiver nicht entlehnter Wortstämme in zwei Sprachen übereinstimmen, da ist schon eine sehr enge Verwantschaft angezeigt. In der Regel aber ist auch die größte Verschiedenheit der Worte bei der Beurteilung der betreffenden Sprachen in Bezug auf ihr genealogisches Verhältnis von wenig Gewicht.« Aber auch »in Betreff der grammatischen Bildungsweisen«, »welche in unserer eigenen Sprachfamilie gleichsam als unveräußerlich gelten«, »ist in Afrika ein ganz anderer Maßstab anzulegen. Denn hier wandelt sich nicht nur der Lautstoff der Worte, sondern auch ihr syntaktischer Gebrauch mit weit größerer Leichtigkeit, als man zunächst für möglich halten möchte«.

Die Ausdrücke in dieser Stelle, welche hier von mir unterstrichen sind, enthalten nach meinem Sinn das einfache Geständnis, dass die Hypothese nicht nur »zunächst« unbeweisbar sei, sondern dies auch für immer bleiben müsse. Die leichte Veränderlichkeit der culturlosen Sprachen, von der ich auch bei Max Müller gelesen zu haben meine, halte ich so lange für ein Misverständnis, das ein geglaubtes Märchen zu werden droht, bis es mir besser bestätigt wird, als bis heute meines Wissens geschehen ist. Gegen Lepsius ist vor allem dies hervorzuheben, dass dieses Märchen nicht bloß von den mittel-afrikanischen, sondern auch von den südafrikanischen Sprachen erzählt wird, ja auch von den amerikanischen und australischen (vgl. Bastian, Sprachvergleichende Studien S. 31). Es ist ein Appendix zu dem Märchen von den geschwänzten Menschen. Es erklärt auch viel mehr als Lepsius will, nämlich eine unberechenbare Veränderlichkeit der Sprachen auch ohne Einfluss der Mischung. — Glücklicherweise können wir dasselbe für unsere Untersuchung, für die Prüfung des Beweises, den Lepsius nun antritt, zunächst wenigstens ganz bei Seite setzen; denn

jedenfalls ist die innere Sprachform wichtiger als die Lautform.

Lepsius beginnt in streng methodischer Weise mit der Charakterisirung der südafrikanischen (oder *Bāntu-*) Sprachen, welche ja den ureinheimischen Typus tragen, und der eingewanderten hamitischen Sprachen. Sie stehen, findet Lepsius, »in einer Anzahl wichtiger grammatischer Beziehungen in vollstem Gegensatze« (S. XX); und zwar sind es folgende Punkte, welche »den fundamentalen Gegensatz« zwischen den hamitischen und den Bāntu-Sprachen aufweisen (XXXII).

1) Die Bāntu-Sprachen haben Präfixe, die hamitischen dagegen haben Suffixe. Mit diesem morphologischen Merkmal ist zugleich eine tiefere Verschiedenheit der innern Form gegeben. Durch die Präfixe der Bāntu-Sprachen werden die Substantiva in etwa 8 Classen geteilt, je nachdem sie Menschen, Tiere, Bäume und Pflanzen, Werkzeuge und Sachen, Personen und Orte, Gegenstände welche etwas auffallendes und auszeichnendes haben, endlich abstracte Begriffe bezeichnen. Wie sehr hier auch die einzelnen Sprachen des Stammes in der Anzahl und in der Sonderung der Classen von einander abweichen mögen, »in allen wird der Unterschied einerseits zwischen den vernünftigen Wesen und den unvernünftigen Geschöpfen, andrerseits zwischen Person und Sache, den belebten und unbelebten Gegenständen am festesten gehalten und ist öfters allein noch übrig geblieben.« — Diesen Classen gegenüber zeigen die hamitischen Sprachen in ihren Suffixen die Unterscheidung der Geschlechter, des masc. und fem. Ich übergehe hier, was Lepsius über den psychologischen Grund der Unterscheidung der Classen beim Neger und der Geschlechter beim Hamiten, Semiten und Indogermanen sagt, worauf ich ein andermal zurückkommen werde. Auch darf ich wohl annehmen, die hohe Bedeutung dieser Differenz werde ohne weiteres einleuchten. Es mag genügen zu bemerken, dass »sich keine Hamitische Sprache nachweisen lässt, welche den Geschlechtsausdruck völlig verloren hätte«, und keine Neger-Sprache, die ihn angenommen

hätte. Dieses Merkmal ist also ebenso fundamental wie constant.

Hierzu kommt, dass auch beim Verbum die Personal-Pronomina in der Bāntu-Sprache präfigirt werden, wogegen in den hamitischen Sprachen durchgängig Personal-Suffixe erscheinen. Bedeutsamer aber noch ist dies, dass alle mit einem Substantivum in Verbindung stehenden Wörter desselben Satzes, wie Adjectiva, genitivisch gedachte Substantiva, Verba, dasselbe Präfix (entweder in ganz gleicher oder in euphonisch veränderter Form) wie das Substantivum, zu dem sie gehören, annehmen. Es hat also nur das Substantivum sein ihm gehöriges Präfix; Adjectiva und Verba haben kein eigenes, sondern das jeweilige Präfix ihres Subjects, was »mit den widerholten suffigirten Geschlechtsendungen in unsern Sprachen verglichen werden kann«; z. B. in Kāfir:

*a-**ba**-ntu **b**-etu a-**ba**-hle **ba**-ya-bonakala, si-**ba**-tanda*<br>
Leute unsre schönen erscheinen, wir sie lieben<br>
d. i. Unsere schönen Leute erscheinen, wir lieben sie.

Ich sehe nicht ein, warum wir diese Erscheinung nicht mit dem üblichen Namen der Congruenz bezeichnen sollten; man mag sie aber, gerade um den Unterschied gegen unsre Congruenz hervorzuheben, Concordanz nennen. Dagegen völlig zu misbilligen ist die üblich gewordene Benennung Alliteration, wodurch die Thatsache in den Bāntu-Sprachen weder äusserlich noch innerlich getroffen wird. Auch Lautharmonie scheint mir, gerade mit Rücksicht auf die tatarische Vocal-Harmonie, durchaus ungeeignet. Die Bāntu-Sprachen sind nicht Alliterations-Sprachen, sondern Concordanz- oder (wie ich vorziehe) Congruenz-Sprachen.

2) Zum ersten Punkte (den Lepsius in fünf zerlegt) kommt als zweiter, dass die Bāntu-Sprachen nur Präpositionen, keine Postpositionen haben. Die hamitischen Sprachen sind hier geteilt; die westlichen Sprachen und die ägyptische haben Präpositionen, die kuschitischen Postpositionen.

3) Der Genitiv steht in den Bāntu-Sprachen immer hinter seinem Regens und wird meist durch eine besondere Partikel gebildet, welche vor das Rectum tritt, aber das

Präfix des Regens annimmt. Auch hier teilen sich die hamitischen Sprachen, indem die ägyptische und die libyschen Sprachen den Genitiv dem Regens folgen lassen, die kuschitischen demselben voransetzen.

4) Beim objectiven Verhältnis ist in den Bāntu-Sprachen die Stellung: Subject Verbum Object; das Verbum nimmt also die Mitte ein. In den hamitischen Sprachen ist die Regel, dass das Verbum den Satz entweder anfängt oder schließt, so dass Subject und Object neben einander zu stehen kommen.

Nr. 2 und 3 sind an sich secundär und werden obenein dadurch von geringem Belang, dass hier das Hamitische selbst nicht einheitlich ist. Nr. 4 (bei Lepsius in zwei zerlegt) mag schon eher in Betracht kommen.

So blieben uns von neun Punkten zwar nur zwei; aber diese würden auch ausreichen, zumal nun noch drei phonetische Merkmale folgen. Nämlich die Sylbe der Bāntu-Sprachen kann nur vocalisch auslauten, welche Beschränkung den hamitischen fremd ist. Nur kann der auslautende Vocal einen Nasal nachtönen lassen. Zweitens aber kann in den Bāntu-Sprachen der Nasal im Anlaut mit fast vollem Sylbenwerte stehen. Drittens endlich zeigen die urafrikanischen Sprachen die Intonation ähnlich dem Chinesischen und den hinterindischen Sprachen. Die hamitischen Sprachen haben nichts davon.

Es wäre nun also die Frage, ob sich die Sprachen der mittleren Zone (wie sie gewöhnlich heißen: die Neger-Sprachen), als eine Variirung, Verstümmlung der Bāntu-Sprachen begreifen lassen, und ob sie dabei eine Einwirkung der hamitischen Sprachen zeigen. Eine Analogie zu diesem Processe kennen wir bis jetzt noch nicht. Denn die romanischen Sprachen wird heute überhaupt niemand mehr aus dem Zusammenstoß des Lateinischen mit dem Deutschen erklären; und wenn man an das Celtische und Lateinische denken will, so ist eben in Afrika nicht die höher gebildete hamitische Sprache auf Neger übertragen, wie dort Roms höhere Cultur auf die Celten. Ja allenfalls könnte man sich

auf die romanischen Sprachen zur Widerlegung Lepsius' berufen; denn die romanischen Sprachen, obwohl von vielen Millionen Menschen gesprochen, die über den Süden und Westen Europas ausgebreitet sind, zeigen eine strenge Familien-Einheit und nichts von der babylonischen Verwirrung der Neger-Sprachen. Indessen kann ich überhaupt keine Analogie zwischen den romanischen und den Neger-Sprachen zugestehen.

Lepsius betrachtet die einzelnen Sprachen in ihrem Verhalten zu den aufgestellten zwölf Unterscheidungs-Punkten. Zuerst die Efik-Sprache. »Sie ist durchgehends eine Präfix-Sprache; die vielen Nominal-Präfixe dienen aber nicht mehr dazu, gewisse Begriffsclassen zu unterscheiden, sondern meistens nur zur Ableitung von Verbalstämmen.« Dann aber, meine ich, besteht gar keine Aehnlichkeit mehr mit den Bāntu-Sprachen. Denn nicht das Vorhandensein von Präfixen überhaupt ist Charakter der Bāntu-Sprachen, sondern von Präfixen, welche Classen der Substantiva bilden, Begriffsclassen unterscheiden. An Präfixen überhaupt fehlt es weder im Semitischen noch im Hamitischen. Folglich hat auch das Efik nichts von der Congruenz der Bāntu-Sprachen. Ueberdies hat sie consonantische Auslaute und keine Intonation. — Die Ibo- und die Yoruba-Sprache sind in dem Haupt-Punkte, der Congruenz und den Nominal-Classen, dem Efik gleich, haben aber nur vocalischen Auslaut und Intonation. Diese phonetischen Merkmale könnten nötigen, sie als urafrikanisch anzusehen. Dasselbe gilt von dem Ewe. In der demselben sonst sehr ähnlichen Gā-Sprache (in Akra) sind die Nominal-Suffixe wichtiger als die Präfixe, was also stärkern Einfluss des Hamitischen verraten würde. Ebenso im Tšwi. — »Das Kru, Vei und Mandingo haben alle Nominal-Präfixe abgeworfen und dafür, auch im Plural Suffixe substituirt. Ebenso setzen sie Postpositionen an die Stelle von Präpositionen und stellen den Genitiv voran.« Das heißt aber: sie haben von allem, was für die innere Form der Bāntu-Sprachen charakteristisch ist, nichts; nur der vocalische Auslaut und die Nasalition im Anlaut ist

ihnen mit jenen gemein; jedoch von Intonation wiederum ist nichts zu merken. Sie haben aber noch weniger vom Hamitischen. So mögen sie die fadesten Sprachen des heutigen Afrika sein. Aber in dieser Fadheit zeigt nichts darauf hin, welcher Art das Salz gewesen sein mag, welches sie verloren haben.

Merkwürdig sind aber die weiter nördlichen Temne und Bullom, »indem sie nicht nur überhaupt eine große Anzahl von Nominal-Präfixen besitzen, sondern diese auch zur Scheidung gewisser Begriffsclassen verwenden, ganz in der Weise der Südsprachen. Namentlich tritt die Teilung in belebte Wesen (Menschen und Tiere) und in unbelebte Gegenstände oder abstracte Begriffe hervor«. Nur fehlt die Congruenz, und auf der phonetischen Seite fehlt der vocalische Sylben-Auslaut und die Intonation. — Lepsius betont in diesem Falle, wie in andren, dass Temne und Bullom in allen charakteristischen Punkten des innern und äußern Baues übereinstimmen trotz völliger Verschiedenheit der einzelnen Wörter. Letzteres aber wird von Fr. Müller nicht zugestanden. Er setzt ebenfalls ein »nahes Verwantschafts-Verhältnis« zwischen den genannten beiden Sprachen (Grundriss I, II, 107), stützt sich aber nicht bloß auf die Einheit des grammatischen Baues und der Pronominal-Elemente, sondern auch auf »eine Menge Uebereinstimmungen in den Wurzeln und Stämmen«. In den Zahlwörtern weichen sie zwar völlig von einander ab; aber Müller bezeichnet dies bloß als »einen Punkt, der zum Nachdenken über die Bedeutung der Zahlenausdrücke bei Naturvölkern Anlass gibt«. — Aber auch Müller muss betreffs dieser beiden Sprachen anerkennen, dass sie sowohl in den Laut-Verhältnissen von den anderen Negersprachen abweichen, als auch in »der äußern Organisation der Bildungen« manches an die Bāntu-Sprachen mahnt, so namentlich die Plural-Bildung beim Nomen und die Präfix-Bildung am Verbum.

Das Wolof hat keine Classen-Präfixe und neben einer Menge von Ableitungs-Suffixen ein einziges Ableitungs-Präfix, den Nasal *m, n*. Ebenso wird das Plural-Zeichen der Nomina,

ja sogar des Personale der Verba suffigirt. Aber die Nomina haben sämmtlich consonantischen Anlaut, und (was doch wirklich zu verwundern) diese anlautenden Consonanten spielen im Satzbau eine Rolle in großer Analogie zu den Präfixen der Südsprachen, d. h. bilden Congruenz! Ein suffigirter Artikel nämlich, der auch dem nachgesetzten Attribut suffigirt wird, lautet *a* mit Vorsetzung des anlautenden Consonanten des Substantivs, zu dem es gehört; und auch die Relativ-Partikel *u*, welche zwischen das Nomen und das Adjectivum tritt, erhält diesen Consonanten. Demgemäß sagt man: ***sufe-sa*** die Erde, ***gui-ga*** der Baum; ***sufe su wow-sa*** Erde welche trocken die, die trockene Erde. Auch das pronominale Object des Verbums wird nach der Analogie der Bāntu-Sprachen behandelt. Danach, sagt Lepsius (S. XXXIX), »scheint der Schluss unvermeidlich, dass ein großer Teil der jetzigen consonantischen Anlaute ursprünglich Präfixe waren, welche später, als das Wolof durch starke Mischung mit einer fremden Suffix-Sprache selbst eine Suffix-Sprache wurde, zur Wurzel gezogen und teils in der Bedeutung eines Artikels, teils zum Zweck grammatischer Zusammenordnung hinter dem Nomen wiederholt wurden«. Dieser Schluss würde bei mir keinen Anstand erregen, wenn es sich um ein Schiebe-Spiel handelte. Es wäre leicht die Bāntu-Stellung praef. + Subst. relat. praef. + Adj. in die Wolof-Stellung praef. + Subst. praef. + relat. Adj. umzustellen. Dass aber ein Praef. mit der Wurzel einheitlich verschmelze, und dennoch seine Präfix-Natur beim folgenden Artikel und Relat. beibehalte, sich sogar dem dem Attribut postponirten Artikel vorn anfüge: das ist ohne Analogie. Denn man wird sich doch nicht etwa auf die wenigen romanischen Wörter aus dem Arabischen berufen, denen der präponirte arabische Artikel angewachsen ist? Eine Sprache sollte die eigenen Präfixe so weit vergessen, dass sie dieselben mit der Wurzel zusammenwachsen ließe, und sich dennoch ihrer wahren Natur und Bedeutung in dem Maße erinnern, dass es sie als Präfixe der anderen damit verbundenen Wörter behandelte! ist das nicht eine contradictio in adjecto?

Und dennoch andererseits, das gestehe ich, kann ich mir das Wolof in keinem anderen Erdteil denken, als in Afrika, in Zusammenhang mit den Bāntu-Sprachen.

Mit den Wolof eng zusammen gehören sollen nach Lepsius die Pūl. Doch unterscheiden sich die Pūl durch ihre hellbraune Farbe von den tiefschwarzen Wolof, haben auch eine edlere Gesichtsform als diese, haben eine höhere Befähigung als sie und sehen verächtlich auf dieselben herab. Ihre Sprache soll mit dem Wolof in allen hier in Betracht gezogenen Punkten übereinstimmen. Sie ist also eine Suffix-Sprache und hat keine Nominal-Präfixe; aber das Pronomen personale wird dem Verbum vorgesetzt, im Unterschied gegen das Wolof. Diese merkwürdige Sprache nun benutzt ihre Nominal-Suffixe zwar nicht (so scheint es) zu einer Classen-Einteilung der benannten Wesen, wie die Bāntu-Sprachen ihre Präfixe; aber sie erreicht vermittelst derselben die Congruenz. Dazu kommt, dass das Adj. nicht nur sein Suffix nach dem des Substantivs richtet, sondern auch seinen Anlaut, denselben als Quasi-Präfix behandelnd: hier herscht also doppelte Congruenz. Rot heißt im Pūl je nachdem: *hod, god, ṅgod, bod, mbod.* Dazu kommt (was Lepsius nicht ausdrücklich bemerkt, aber was doch klar aus den Beispielen hervorgeht), dass außer den congruirenden Suffixen des Substantivs und Adjectivs sich zwischen dem Adjectiv und seinem Suffix noch ein Suffix eingeschoben findet, welches ebenfalls eigentümlich congruirt. Man sagt also: *ned-do god-iu-do* Mensch roter, *im-bē hod-ē-bē* Menschen rote u. a. m. In den Suffixen aber steckt ein Demonstrativum, das auch isolirt als solches vorkommt und dann vor das Subst. tritt: *o gor-ko* dieser Mann, *bē wor-bē* diese Männer. — Wie man an diesem Beispiel sieht, erstreckt sich der Wandel des Anlauts noch weiter: der Plural des Substantivs wird dadurch ausgedrückt, dass die Nomina, welche den Menschen betreffen, die anlautende Explosiva in die entsprechende Continua wandeln, *p* in *f, b* in *w, v* u. s. w. (die Continua bleibt unverändert), während diejenigen Nomina, welche anderes als den Menschen betreffen, im Pl. umgekehrt die anlautende Continua in die

entsprechende Explosiva wandeln: *f* in *p*, *w* in *b* u. s. w. (die Explosiva bleibt unverändert). — Hierzu bemerkt Lepsius (S. XLIII): »Als linguistische Erscheinung ist sie auffallender und unorganischer, als mir je in anderen Sprachen etwas vorgekommen ist. Sie ist kaum anders zu erklären, als dass man bei der gleichfalls nicht sprachlich entwickelten, sondern so zu sagen gewaltsam von einem fremden Volke aufgedrungenen Verwandlung der Präfixe in Suffixe die erstere nicht mehr verstanden, sondern mit den Anlauten der Wurzeln zusammengeworfen hat. Denn sie teilt mit dem Wolof auch die Eigenheit, dass sie, mit wenigen Ausnahmen nur consonantisch anlautende Nomina hat. Da nun der frühere, aus der Classen-Einteilung hervorgewachsene Unterschied der Sg.- und Plur.-Präfixe verloren gegangen war, und doch das Bedürfnis, den wichtigsten Classen-Unterschied zu kennzeichnen sich nicht verdrängen ließ, so schuf man einen neuen Unterschied, indem man in verständlicher, aber ganz willkürlicher Weise die Lautverhältnisse der Sg.- und Pl.-Präfixe, die mit den Wurzel-Anlauten zusammengefallen waren, für die beiden Wortclassen einfach umkehrte«. Die Pūl waren das äußerste und nordwestlichste Negervolk; sie saßen noch im 7. Jh. in den südlichen Oasen von Marokko; sie hatten also wohl zuerst ganz Marokko inne, und wurden von hier durch die Libyschen Völker und dann die Araber zurückgedrängt. Sie mussten sich massenhafte Vermischung mit der weißen Rasse gefallen lassen, so dass der Negertypus wesentlich abgeändert ward.

Gegen diese Ansicht habe ich zunächst genau dasselbe zu bemerken wie das oben (349) in Betreff des Wolof Gesagte. Dann aber kann ich folgendes nicht unterdrücken. Lepsius findet den Wandel der Anlaute im Pūl höchst »auffallend und unorganisch«, und beruhigt sich darüber mit der Bemerkung (S. XLV): »Die große Tatkraft, welche die Pūl in den letzten Jahrhunderten durch ihre mächtige Ausbreitung und partielle Herschaft über die ganze westliche Hälfte des Sudan bewiesen haben, sowie die allgemein anerkannte hoch entwickelte Intelligenz dieses Volkes ist übrigens ein neuer

Beleg für die geschichtliche Tatsache, dass Mischvölker oft besonders befähigt sind, ihre ursprünglichen Anlagen höher zu steigern, als jeder von beiden Teilen, wenn sie gesondert geblieben wären. In ihrer Hand gewinnt denn auch eine noch so arg mishandelte Sprache neue Kraft und neues Leben, und die unorganischen oder verstümmelten Glieder schließen sich zu einer neuen Organisation zusammen«. Diese in ihrer Allgemeinheit sehr richtige Bemerkung scheint mir doch in Bezug auf die Pūl übertrieben.

Jener Wandel der Anlaute im Pūl und Wolof aber scheint mir (ich sage nicht: unorganisch, sondern deutlicher) roh in hohem Maße, und man wird wohl sagen dürfen: formlos. Dieser Wandel steht nach meiner Ansicht tief unter der Congruenz der Bāntu-Sprachen. Und darum kann ich folgende Hypothese in Betreff des Wolof und Pūl nicht unterdrücken. Ein Volk, dessen Sprache tiefer stand als die Bāntu-Sprachen, hat sich mit diesen gemischt und deren Congruenz-Princip adoptirt, auf seine Sprache übertragen und eigentümlich entwickelt — freilich so wie ein niederes Volk das Princip eines höheren entwickelt. Die Schwierigkeit dieser Annahme verhehle ich mir nicht; ich brauche sie auch nicht zu entwickeln. Wenigstens aber erkläre ich mir so den auffallenden Umstand, dass hier Congruenz auftritt ohne eine Spur von den Präfixen der Bāntu. Die Wolof haben nicht einmal die Classen der Nomina, die Pūl doch wenigstens zwei, den Menschen von allem anderen unterscheidend; aber dieser Unterschied macht sich bloß durch die Plural-Bildung geltend, während das Bullom fünf Classen durch Plural-Präfixe unterscheidet, freilich ohne das Princip der Congruenz.

Ein andres Factum, das über die Form der Mischung belehren kann, liegt im Tedā vor (der Sprache der Tū oder Tūbu oder Tibbu). Dort gibt es eine doppelte Art, den Genitiv zu bilden. Man sagt sowohl *edi bō* Frau (des) Haus(es) in völliger Formlosigkeit, als auch nach kuschitischer Weise *bō-n torō* Haus-es Herr. Auch hier hat offenbar ein niedriger stehendes Volk den Einfluss einer höheren Sprache erfahren; und dieser Fall stimmt gut zu Lepsius'

Behauptung, dass die Tū ein Neger-Volk seien, welches durch kuschitische Beimischung seine Sprache geändert habe, wogegen auch Müller (Grundriss 185) nichts einwenden will.

Der umgekehrte Fall liegt im Haúsa vor (S. XLIX). Es ist nach Lepsius ein libysches Volk, das zu Negern herabgesunken ist. Es unterscheidet nämlich das Geschlecht beim Nomen, was bei keinem Neger-Volk vorkommt. Auch der Genitiv wird wesentlich wie im Aegyptischen ausgedrückt, nämlich durch eine Relativ-Partikel *n*, welche zwischen Regens und Rectum gesetzt wird. Ist aber das Regens ein fem., so tritt vor das *n* das weibliche Demonstrativ *ta;* also: *sūna n yāro* Name welcher Knabe = Name des Knaben; aber *magana tan bakin-sa* Rede (eig. Wort) die-welche Mund -sein, das Wort seines Mundes. — Die Reinheit, in welcher der libysche Rest im Haússa erscheint, bürgt dafür, dass dasselbe ursprünglich eine libysche Sprache war: während mir die Verwirrung und das Unstäte im Logonē wiederum die niedrige Natur dieser Sprache in früherer Zeit beweist. Hier wird der Genitiv durch *n* gebildet, aber auch ohne dasselbe; auch wird zuweilen statt desselben das dem Arabischen entlehnte *el* oder *al* eingeschoben, was recht klar zeigt, wie äußerlich solche aufgenommenen Elemente verwendet werden. Gewöhnlich nun wird das Rectum dem Regens nachgesetzt, zuweilen aber auch vorgesetzt, und zwar ohne jedes Genitiv-Zeichen, gelegentlich aber mit dem zwischengeschobenen *n*, das sich nun dem vorausgesetzten Rectum suffigirt. So verfährt man mit fremden Stoffen, die man nicht beherscht. Das Logonē zeigt aber auch keinen Zusammenhang mit den Bāntu-Sprachen. So ist es unmöglich das Haúsa und das Logonē in gleicher Weise zu beurteilen und in gleicher Weise entstanden zu denken.

Wie ich also zugestehe, dass überall wo eine hamitische Flexions-Methode gemishandelt wird, ein Neger-Volk anzunehmen ist, dem ein Instrument dargeboten war, dessen Künstlichkeit seine Ungeschicklichkeit nicht gewachsen war: so muss, scheint mir, auch andererseits, wo die Congruenz, die Methode der Bāntu-Sprachen, in Misform vorliegt, ein

noch niedrigeres Volk anzunehmen sein, dem diese Methode zu fein war. Denn weder hätte ein hamitisches Volk die ihm fremde Congruenz-Methode adoptirt, noch auch hätte ein Bāntu-Volk seine eigene Methode jemals so misgestaltet: obwohl es dieselbe hätte völlig aufgeben können. — Wie wir im Wolof und Pūl misgebildete Congruenz beim Nomen fanden, so zeigt solche das Māba (in Wadāi) beim Verbum; und das Kongāra (in Dār-Fūr) und das benachbarte Umāle zeigen sie beim Nomen und beim Verbum. Wenn im Māba das Verbum vocalisch beginnt, so nimmt es den Anlaut des vorgesetzten Subject-Pronomens an und assimilirt auch seinen inlautenden Consonanten. Von *akā* gehen bildet man *ti tatā* er geht, *kaṅ kakayā* ihr geht, *wan wawawā* sie gehen. Lepsius nennt dies einen »misleiteten Rest der Neigung aller ursprünglichen Neger-Sprachen zur Lautharmonie«; mir wäre solche Misleitung unbegreiflich. Nur ein fremdes, niedriger stehendes Volk kann so misverstehen, kann so plappern.

Wie das Haúsa, so unterscheiden noch einige andere Sprachen Afrikas die beiden Geschlechter: wenn dies nicht ein trüglicher Schein ist. Das Bari unterscheidet nämlich im Pron. demonstr. das masc. und das fem., jenes durch *l*, dieses durch *n* charakterisirend. Nun wird aber ein Demonstrativ mit relativer Kraft zur Bezeichnung des Genitivs gebraucht, indem es zwischen Regens und Rectum gesetzt wird; und hierbei gibt sich das Geschlecht des Regens kund: *moṅe lo mede* Herr welcher Haus = des Hauses, *mede na moṅe* Haus welches Herr = des Herrn. Dasselbe tritt auch zwischen das Substantiv und das Attribut: *ba lo but* Vater der gut, *ṅote na but* Mutter die gut; *lio* mein, *nio* meine. — Wesentlich ebenso im Oigob.

Lepsius hält diese Sprachen für ursprünglich afrikanisch, und nicht etwa für hamitisch, weil die charakteristischen Consonanten, wie gesagt, *l* und *n* sind, während sie im Hamitischen *p* und *t* sind. Darum meint Lepsius, dass sie in Wahrheit gar nicht das Geschlecht bezeichnen, sondern nur ein Rest der afrikanischen Classen sind, und eigentlich das Starke und Schwache, Große und Kleine, Grobe und

Zarte bedeuten. So z. B. im Oigob: *ol doni* die Haut eines großen Tieres, *en doni* die Haut eines kleinen Tieres; *ol gina* die volle starke Weiberbrust, *en gina* die entleerte schlaffe Brust u. s. w.

Dem kann ich nur beistimmen. Es scheint mir wohl begreiflich, dass ein Bāntu-Volk in Berührung mit einer Sprache, welche den Geschlechts-Unterschied kennt, seine Nominal-Classen mit den Geschlechtern so vereinigt, wie es hier geschehen ist.

Nun endlich die Hottentotten. Diese unterscheiden nicht bloß das masc. und fem., sondern tun dies gerade mit denjenigen Lauten, welche auch im kuschitischen Bega zu diesem Zwecke verwendet werden: masc. *b*, fem. *t*, *s*. Diese Consonanten werden den Subst. suffigirt: *hā-b* der Hengst, *hā-s* die Stute; *kunu-b* der Finger, *mū-s* das Auge; *nawa-b* der Blitz, *gā-s* die Weisheit u. s. w. Auch die persönlichen Pronomina vor dem Verbum werden (mit Ausschluss der 1. sg.) sämmtlich als masc. und fem. bezeichnet. — Und so hat auch sonst das Hottentottische nichts, wodurch es sich den Bāntu-Sprachen anschlösse, sondern teilt die Merkmale des Kuschitischen. — So erkennt denn Lepsius »in dem Hottentottischen eine ihrem Ursprunge nach wesentlich hamitische Sprache, und zwar zunächst vom kuschitischen Zweige derselben« (LXVIII). Die Hottentotten kamen von Nordosten und wurden immer weiter nach Süden und Südosten gedrängt. Eine kuschitische Einwanderung, meint Lepsius, hatte die ganze Ostküste Afrikas besetzt und die Neger ins Innere getrieben. Später aber drangen die Neger wieder vor, durchbrachen den kuschitischen Strom, so dass die südlichen Kuschiten von ihren Stammgenossen abgeschnitten wurden. »Die ununterbrochene und immer zunehmende Vermischung mit den an Zahl mächtig überlegenen Negern musste notwendig den physischen Typus der Minderzähligen aufheben und mit der Zeit im Negertypus völlig untergehen lassen«.

Erinnert man sich der Bemerkungen, welche Lepsius über die Energie der Mischvölker bei Gelegenheit der Pūl macht (s. oben 351), so mag man sich über den ganz ver-

schiedenen Ton, der hier angeschlagen wird, wohl wundern. Die Pūl, ein Neger-Volk, kreuzen sich mit hamitischen Elementen, und es entsteht eine prächtige Rasse. Die Hottentotten, ein edles hamitisches Volk, muss im Negertypus »völlig untergehen« — nein, mehr als das, trotz der helleren Hautfarbe, ist der Hottentotte körperlich und geistig noch unter die Neger gesunken. So wenig hat er zur Veredlung des Negers beigetragen, dass dieser nur ein schlechtes Geschenk von ihm erhalten hat, die Schnalzlaute; nämlich die Kāfir-Völker und selbst die Swáhili haben diese Laute von den Hottentotten angenommen, »diesen charakteristischen Ausdruck sprachlicher Indolenz und Verkommenheit« (LXVII). Dafür sollen die Hottentotten von den Negersprachen die Intonation angenommen haben, weil diese bei der durch die Mischung verursachten Verstümmelung der Wörter, bei der durch Abstreifung der Endsylben und Endconsonanten entstandenen Einsylbigkeit zur Differenzirung notwendig geworden sei. Das scheint mir völlig unbegreiflich. Kein Volk, das nicht von Anbeginn eine intonirende Sprache hatte, wird jemals im Laufe der Geschichte zur Intonation greifen, »zu dem Zwecke, die Mittel der Differenzirung zu vermehren«. Sollten die Chinesen und Hinter-Inder früher eine mehrsylbige Sprache gehabt haben, so müssen ihre mehrsylbigen Wörter schon Intonation gehabt haben; die Engländer und Franzosen aber, sollte einst ihre Sprache absolut einsylbig werden, sie werden niemals die Intonation annehmen. Die Intonation hat die Differenzirung nicht mehr und nicht weniger zum Zweck als jede Mehrheit von Vocalen und Consonanten. Chinesisches *kíng* ist von *kìng* genau so verschieden wie *king* von *kúng* und von *líng;* jenes ist ein anderes Wort als diese, nicht aber ist jenes dasselbe wie diese, bloß differenzirt.

Intonation ist eine Rassen-Eigentümlichkeit, welche ein Volk, welches sie hat, verlieren kann, aber welches ein Volk, das sie nicht hatte, nicht gewinnen kann. Eher noch könnte ein Volk die Unterscheidung der Geschlechter erlernen.

Um Lepsius bei seiner Einordnung der Hottentotten bei-

zupflichten, müsste ich alle meine Grundsätze über Sprach-Typen verleugnen. Ich gehe von dem historisch und theoretisch bestätigten Grundsatze aus, dass keine urafrikanische Sprache die Geschlechter des Nomens kennt, und dass auch kein Neger-Stamm das Geschlecht aufzunehmen fähig ist. Liegt uns nun dasselbe im Hottentottischen vor, so sind folgende Fälle möglich: 1) Entweder man erklärt dieses Volk mit seiner Sprache für hamitisch: dann ist der Grundsatz gerettet. 2) Oder man bekennt, dass der Grundsatz von dem ausschließlichen Dasein der Geschlechter in den Sprachen der drei noachidischen Rassen einige Ausnahmen habe: dann braucht das Hottentottische wegen seiner Geschlechter noch nicht hamitisch zu sein. 3) Oder das Hottentottische hat nur scheinbar Geschlechter: dann ist es weder hamitisch noch eine Ausnahme.

Die erste Möglichkeit hat Lepsius gewählt: wie ich meine, die unwahrscheinlichste. Denn ebenso wenig wie das Geschlecht von einer niederen Rasse, kann die Intonation von einer höheren Rasse angenommen werden, und hier müssten Hamiten dieselbe angenommen haben. Außerdem wäre der Verfall eines hamitischen Volkes bis zu der niedrigen Stufe des Hottentotten unerklärlich.

Die zweite Annahme wäre nur berechtigt, wenn auch die dritte, wie die erste, unzulässig sein sollte. Warum aber sollte sie das sein? Beim Bari hat Lepsius selbst anerkannt, dass das Geschlecht nur scheinbar, in Wahrheit aber ein Rest der Bāntu-Präfixe ist; könnte nicht ebenso das Geschlecht im Hottentottischen eine Täuschung sein? Lepsius legt großes Gewicht darauf, dass die Laute, welche im Bari das scheinbare Geschlecht bezeichnen, *l* und *n*, von den hamitischen Geschlechts-Charakteren ganz abweichen, dass aber im Hottentottischen gerade wie im Beǵa das masc. durch *b*, das fem. durch *t*, *s* bezeichnet werde. Diese Uebereinstimmung ist aber nur eine zufällige, weil äußerliche. Erstens hat das Hottentottische nicht nur masc. und fem. sondern auch ein commune, das im Semitisch-Hamitischen fehlt. Zweitens: das Substantivum hat im Hamitischen

keinen Labial als Masculin-Suffix. Im Altägyptischen ist *p* masc. als vorgesetzter Artikel; freilich gibt es eine suffigirte Personal-Endung des masc. *f*. Im Beǵa erhält das männliche Adj. das Suff. *b*, wie im Aegypt. einige Adj. *f* haben; äg. *tĕr-f* tot-us, *tĕr-s* tot-a, Beǵa *gau ela-b* Haus weiß-es. Drittens bildet das Geschlecht im Hottentottischen keine Congruenz: *gai au-b* groß Mann-der, der große Mann. Wie sehr weicht dieses attributive Verhältnis von dem eben vorstehenden des Beǵa ab!

Ueberhaupt hat es mit der Geschlechts-Unterscheidung eine ganz andere Bewandnis im Hottentottischen, als bei uns. Selbst im Bari unterscheidet man zwischen mein und meine, sein und seine; aber man unterscheidet hier nicht zwischen sein und ihr. Grammatisch ist ersteres das viel wichtigere oder das allein wichtige. Im Hottentottischen findet das Umgekehrte statt: man kann unterscheiden: *‖eĩ-b gũ-s* sein Schaf, *‖eĩ-s gũ-s* ihr Schaf, *‖ei-ĩ gũ-s* jemandes Schaf; aber man unterscheidet nicht: sein Mann, seine Frau. Es fehlt also die Congruenz im Hottentottischen!

Man sagt hier: *au-ta* Mann-ich, ich der Mann, *au-ts* du Mann; folglich ist *au-b* nicht schlechthin der Mann, sondern: er der Mann. Folglich kann *b* gar nicht mit einem hamitischen Suffix zusammengestellt werden, und eben so wenig das fem. *s*. Folglich ist auch *ma-b* nicht in Wahrheit er gibt, als wäre es = *gib-t*. Ist also *-b* ganz eigentlich »er«, so ist auch sehr erklärlich *tsĩ-b ma* und-er gibt.

Danach meine ich: es ist erstlich gewiss, dass das Hottentottische so wenig eine hamitische Sprache ist, wie das Polynesische ein desorganisirtes Sanskrit; und zweitens wird zwar nicht zu leugnen sein, dass dort er, sie und es unterschieden werden, nur nicht im Sinne unseres Geschlechts, sondern wie wir Mann, Weib und Ding unterscheiden, im Sinne der Nominal-Classen in den Bāntu-Sprachen: nicht eine formale, sondern eine materiale, physiologische Unterscheidung. Hier stimme ich mit Müller überein.

Endlich die Nubier. Da die Nuba-Sprache keine Spur von Geschlechtern zeigt, so rechnet sie Lepsius nicht zu den

hamitischen, sondern zu den Neger-Sprachen: wie denn auch der leibliche Typus derselben der der Neger ist. — Hier stimme ich Lepsius gegen Fr. Müller bei: obwohl ich keine wesentliche Differenz sehe. Dieser sagt: die Nuba und Pūl »sind weder Neger noch Hamiten, sondern ein Mittelschlag zwischen beiden. Gleich den Kaffern bilden sie gleichsam den Uebergang von der Neger-Rasse zum hamitischen Typus. Der Unterschied zwischen ihnen und den Kaffern besteht jedoch darin, dass während diese sowohl in physischer als auch in psychischer Richtung dem Neger näher stehen, als dem Hamiten, die Nuba-Pūl-Völker dem letzteren sich mehr nähern, je mehr sie vom eigentlichen Neger sich entfernen«. Abgesehen nun davon, dass nach Lepsius die südlichen Nuba-Stämme völlig negerhaft sind: so meine ich, dass Lepsius und Müller in der Sache völlig übereinstimmen, dass aber Müller nicht wohl daran tat, die Nuba, von denen er doch zugesteht, dass sie vom Neger-Typus ausgegangen sind, so weit von ihrem Ausgangspunkte zu trennen und sie zwischen Dravidas und Basken zu stellen. Das würde ich für denjenigen Ethnographen in Ordnung finden, der sich nur um die heutige Erscheinung der Völker bekümmert und vorhandene Typen beschreibt; wer aber wie Müller die genetische Methode befolgt, darf die Nubier nicht in der Weise von ihrem Ursprunge losreißen.

Wir fassen jetzt zusammen. Lepsius hat sich in seinem neuen Werke das Verdienst erworben »die Tatsache einer so weitgreifenden gegenseitigen Durchdringung zweier so mächtiger und fast polarisch entgegengesetzter Sprachstämme, wie es die hamitischen und die Neger-Sprachen sind« (S. LXXXI) bestimmt hervorgehoben, ausführlich dargelegt, für manche Sprachen genügend bewiesen, überhaupt aber zum wissenschaftlichen Problem gestaltet zu haben.

Diesen neuen Gesichtspunkt, den Lepsius eröffnet hat, muss ich völlig annehmen; nur bin ich nach den oben gemachten Bemerkungen »genötigt, für die große Mannichfaltigkeit der vorgeführten Sprachen mehr als« bloß zwei Mischungs-Elemente anzunehmen. Die hamitischen und die

Bāntu-Sprachen genügen nicht, um die Mischungs-Ergebnisse zu erklären; es muss, wie ich meine, als drittes Element eine Sprache angenommen werden, welche niedriger stand als die Bāntu. Durch diese Ergänzung würde, meine ich, Lepsius' Ansicht gewinnen.

Allgemein aber erteilt Lepsius die Mahnung, auch in anderen Erdteilen nicht alle Sprachen als ursprüngliche Schöpfungstypen, sondern als Mischungs-Ergebnisse zu betrachten. Dies könnte ein sehr fruchtbarer Gesichtspunkt werden.

---

## Eine neue Ausgabe von Herbarts sämmtlichen Werken

werden unsere Leser mit Freuden begrüßen. Vor uns liegt die »Einladung zur Subscription« seitens der hochachtbaren Fues'schen Verlagshandlung (R. Reisland), welche »auf jeden Gewinn verzichten zu müssen sich im Voraus bewusst und sogar bereit ist, ein bestimmtes, pecuniäres Opfer zu bringen«. Daraus allein schon kann man schließen, dass es sich um eine Leistung handelt, welche der Nation und der Wissenschaft zur Ehre gereichen soll, indem sie ein wesentliches litterarisches Bedürfnis auf vollkommene Art zu befriedigen bestimmt ist. Die bisher einzige, Hartenstein'sche Gesammtausgabe ist vergriffen. Die ausgezeichneten anerkannten Vorzüge derselben können außerdem noch durch dreißigjährige vielseitige Arbeit vermehrt und erhöht werden. Mit dem Abschluss derselben ist der Herausgeber, Herr Dr. Karl Kehrbach betraut, welcher in der Herausgabe Kantischer Schriften rühmliche Zeugnisse des Fleißes und der Gründlichkeit geschaffen hat. — Auch nach dem was Ziller, Zimmermann, Richter, Bartholomai und Willmann aus dem Nachlass veröffentlicht haben, um jene Gesammtausgabe zu vervollständigen, konnte durch glückliche Umstände noch eine wertvolle Nachlese bis zur wirklichen Vollständigkeit für die neue Gesammtausgabe gehalten werden. Dieselbe soll den kritisch streng gesichteten Text mit allen Varianten sammt der Paginirung aller Drucke bringen und die Schriften in chronologischer Reihenfolge vorführen; und eine Wohltat will Herr Dr. Kehrbach ihr angedeihen lassen, die bis jetzt noch keiner Ausgabe eines deutschen Philosophen zu Teil geworden: der **Schlussband** soll ein Namen- und Sachregister enthalten. Es bedarf deshalb wohl kaum des Hinweises auf die Tatsache, dass die Verlagsbuchhandlung die endgültige Uebernahme dieser neuen Herbartausgabe »von dem Erfolge der Subscription abhängig macht«, um allen Freunden der deutschen, nicht bloß der Herbart'schen Philosophie die Förderung dieses edlen Werkes mit herzlichem Wunsch und fester Zuversicht ans Herz zu legen.

Die Redaction.



# Die
# Entwicklung der Lehre vom Geist (Pneuma)
## in der Wissenschaft des Altertums.

Von Hermann Siebeck.

1. Wie andern Völkern, so war auch den Griechen von Alters her die bewegte Luft mehr als eine blinde, mechanische Kraft oder Substanz; was sie als Kühlung liebten, als Sturm und Gewitter bewunderten oder fürchteten und immer und überall als das Allumfassende warnahmen, galt ihnen als ein Beseelendes und selbst Beseeltes, jedenfalls wenigstens als der überall offenbare und doch zugleich so geheimnisvolle Träger einer intensiven dynamischen Wirksamkeit, der sich keine Seite der Natur wie des menschlichen Organismus zu entziehen vermochte. Besonders wurde (nächst der Sonne) der Einfluss der Winde für das Gedeihen der Gewächse wie für die Gesundheit von Tieren und Menschen beachtet und göttlich verehrt und wie z. B. schon in phönicischen Kosmogonien Pneuma und Luft das erste schaffende Paar bildeten *), so fanden (jedenfalls auch durch orientalische Einflüsse) besonders die orphischen Lehren von der Beseelung des Leibes vermittelst der Luft eine weite Verbreitung **). Auch an der Schwelle der griechischen Philosophie wird (bei Anaximenes) die Seele wesentlich als Luft aufgefasst und dem entsprechend auch die äußere Luft selbst ihrerseits als

*) Vgl. P. Schuster, Heraklit von Ephesus (Lpz. 1873) S. 155 Anm.
**) Welcker, kl. Schr. III, S. 57 f.

dynamisch-seelische Potenz: »Wie unsere Seele, welche Luft ist, uns beherscht, so umfängt auch den ganzen Kosmos Luft und Pneuma *).« Verwante Auffassungen haben die ältern Pythagoreer. Das Weltall denken sie sich umgeben von dem unendlichen Pneuma, das von ihm eingeatmet wird als das Leere und zugleich das Princip des Unterschieds und der Getrenntheit der Naturen **).

Auch in den echten Schriften des Arztes Hippokrates (so wenig dieselben auch schon etwas von dem Pneuma im späteren medicinisch-physiologischen Sinne — s. u. — zu erkennen geben) wird der Einfluss von Luft und Winden (Pneumata) auf den Organismus als sehr weitgehend geschildert und namentlich auch für Charaktereigenschaften der Bewohner ganzer Gegenden mit in Betracht gezogen ***). Und diese Ansicht von der Wirksamkeit des Pneuma als äußerer Luft ist auch später neben den anderweitigen Umbildungen dieses Begriffes immer lebendig geblieben, wofür die Sammlung der angeblich hippokratischen Schriften selbst die Belege liefert. Das Pneuma, lehrt u. a. die Schrift *περὶ φυσῶν* †), zeigt sich mächtig sowohl als äußere Luft *(ἀήρ)*, wie als innere Lebensluft *(φῦσα)* und zwar ist letztere erst durch die Kraft und Macht der ersteren bedingt; »alles im Himmel und auf Erden ist vom Pneuma erfüllt; dieses ist der gewaltigste Herscher in allem was sich ereignet, nicht bloß als Urheber von Erschütterungen zu Land und zur See, sondern auch als Grund und Kraft des Feuers, sowie weiter des Lebens«.

2. Da die Luft, mit ihrer dynamisch gedachten Wirksamkeit überall ist, so lag es nahe, auch ihre innerorganischen Leistungen aufzusuchen. In dem Uebergang von außen nach innen erscheint das Pneuma als Atem. Darum denkt

*) Plac. phil. I, 3.

**) Aristot. Phys. IV, 6 g. E. Böckh, Philolaos S. 108; für diese Ansicht ist eine der Einatmung entsprechende Ausatmung des Kosmos gleichfalls bezeugt, ebd. 110.

***) Hippocr. de aer. aq. loc. Cp. 3 ff. (Littr.) 24; vgl. Aphor. III, 17 (Kühn). Epid. I. und III.

†) de flat. I, 171 K.

man sich weiter die Beseelung bedingt durch die Atmung. Die Seele soll mit dem Wind in den Menschen hineinwehen*) oder (wie Heraklit lehrt) die Atmung vermittelt die Verbindung der Seele mit der umgebenden Luft, die als Umwandlungsform des göttlichen und vernunftbegabten Feuers ihrerseits für den Menschen den Grund der Beseelung und Vernunft abgibt**). Die Mediciner insbesondere haben zu allen Zeiten Gesundheit und Krankheit von der Beschaffenheit des Pneuma (zunächst im Sinne von Atem) abhängig gedacht***). Die Lebensluft des Innern tritt von außen ein durch die Luft des Atems. Auch die Sprache als Bewegung der innern Luft erscheint so als Mittel der Gesundheit, welche die inneren Organe kräftigt, die innere Wärme vermehrt, das Blut reinigt u. dgl.†). Der Zusammenhang und die ursprüngliche Einheit des späteren Pneuma als physiologischen Lebensgeistes mit dem Pneuma der umgebenden Luft vermittelst des Pneuma des Atems liegt hier deutlich vor Augen.

3. Dieses innerorganische Pneuma erhält nun ziemlich bald nach Hippokrates††) die Stelle eines teils mechanisch, teils aber (als Träger der »eingepflanzten Wärme«) mehr dynamisch wirkenden physiologischen Princips, welches

---

*) Lobeck, Aglaopham. I, S. 757 f.

**) Zeller, Phil. d. Gr. I[3], S. 576 f.

***) Hippocr. d. vict. acut. I, 34. — d. nat. hom. I, 361. de diaet. I, 667. II, 9. d. flat. I, 571 f.

†) Plut. d. san. tu. Cp. 15.

††) In den für authentisch zu haltenden Werken des Hippokrates steht nur der Einfluss der innern Wärme fest, nicht aber die Annahme des Pneuma als eines physiologischen Organs, wie noch immer in den Geschichten der Medicin gelegentlich behauptet wird. S. Haeser, Gesch. d. Med. § 34. Hirschig, Gesch. d. Med. S. 48 f. Doch bemerkt wenigstens der erstere, dass Hippokr. auf das Pneuma noch keine nosologische Theorie gründe. Wenn Galen u. a. in den Worten in Epid. 6 (III, 642 K.): *τὰ ἴσχοντα ἢ ὁρμῶντα ἢ ἐνισχόμενα σώματα* das *ὁρμῶντα* oder, wie es auch genannt wird, *τὸ ἐνορμῶν*, auf das Pneuma im Sinne der Späteren beziehen, so legen sie eben in eine vieldeutige und vielleicht nicht einmal echt hippokratische Stelle die Theorie ihrer eigenen Zeit erst hinein. Vgl. K. Sprengel, Gesch. d. Arzneikunde (Halle 1792) I, S. 240 f.

nicht nur für die verschiedenen normalen organischen Lebensvorgänge sondern auch für die Entstehung von Krankheiten einen ziemlich dehnbaren Erklärungsgrund abgibt.

An dem Organismus lassen sich die drei Aggregatzustände in der Form von fest, flüssig und luftförmig unterscheiden. Für die Metaphysiker unter den alten Medicinern wurde dies die Veranlassung, in ihm als einem Mikrokosmos die Hauptbestandteile und Gestaltungen des Weltalls wieder zu erkennen*). Den eigentlichen Physiologen aber bot die Möglichkeit von Uebergängen aus dem einen Zustand in den andern ein willkommenes Mittel für die Erklärung organischer und psychologischer Veränderungen. In dieser Beziehung wirkt nun das Pneuma einerseits

a. mechanisch. Schon Hippokrates benutzt die Tatsache, dass unter der Einwirkung der innern oder äußern Wärme Verdünnungen und Verflüchtigungen fester Bestandteile stattfinden**). Von da aus muss dann das innere Pneuma zunächst, s. z. s. in seiner gröbsten Gestalt oder Function, die Erklärung der Blähungen abgeben sowie alles dessen was normal oder innormal damit zusammen hängt. Denn, wie die physiologische Annahme lautet, nicht bloß mit der Atmung sondern auch mit dem was der Mensch isst und trinkt, tritt die in den Nahrungsstoffen schon befindliche Luft in den Leib ein, um im Verdauungsprocesse weiter fort zu wirken***). Fieber und Schweiß ferner erklären sich auf demselben Wege. Wenn in Folge innormaler Veränderungen die eingeschlossene Luft nicht in den gewöhnlichen Wegen circulirt, so bewirkt dies zunächst in den blutführenden Teilen eine Abkühlung, den Fieberschauer. Der weitere Verlauf der Krankheit aber bringt Erhitzung des Blutes mit sich; damit erhitzt sich auch das Pneuma; das Blut wird in Folge dessen zersetzt, d. h. es wird Pneuma aus ihm, und indem dieses sich auf die Poren wirft, entsteht Schweiß; denn das

*) Schuster a. a. O. S. auch d. lat. Uebersetzung der Schrift περὶ ἑβδομάδων bei Hippocr. ed. Ermerins III, S. 540. Plat. Tim. p. 41.

**) de aer. aq. loc. Kp. 8 f.

***) [Hippocr.] de diaet. I, 669. 686. Praedict. I, 162. d. flat. I, 575 f.

zusammengedrängte Pneuma verwandelt sich in Feuchtigkeit, wie der Wasserdampf sich zu Wasser niederschlägt. So der medicinische Verfasser von *περὶ φυσῶν**), wo noch viel dergleichen pneumatische Erklärungen zu finden sind. Als Verbreitungscanäle für dieses Pneuma gelten die Adern (zunächst ohne Unterscheidung von Blut- und Schlagadern), in denen es zugleich mit dem Blute circulirt**). Wird es irgendwo, etwa durch Pressung der Adern, zum Stillstande gebracht, so wird das Glied starr***). Der Schlaf erklärt sich daraus dass das Pneuma sich beruhigt und gleichmäßig durch das Ganze verteilt†). In derselben Weise spielt das Pneuma in den medicinischen Erklärungen des platonischen Timäus. Wenn es durch sein Aufnahme-Organ, die Lunge, in Folge von Störungen durch zufließende Säfte, durch den Körper hin ungleichmäßig verteilt wird, so entsteht, wo es ausbleibt, Fäulnis, wo es sich anhäuft, Zerreißung der Adern u. s. w. ††). Aehnliches noch im späteren Altertum. Zur Erklärung des bösen Blicks und verwanter Erscheinungen greift Plutarch auf die alte Lehre zurück, dass von den Körpern beständig feine Ablösungen ausgehen, auf Grund von Wärme und Bewegung, »als ob das Pneuma beständig pulsirte und vibrirte«; so namentlich vom leichtbeweglichen Auge, und daraus sollen sich physische Uebertragungen des Blicks sowie deren Wirkungen auf den leiblichen wie den seelischen Organismus erklären†††).

Das Pneuma wirkt aber andrerseits im Organismus

b. mehr d y n a m i s c h, d. h. nicht sowohl als ein Glied innerhalb eines Zusammenhangs von Gliedern, sondern mehr wie eine über dem organischen Zusammenhang stehende und

---

*) I. 577.

**) Plat. Tim. 84 f.; vor ihm schon bei Empedokles und Diogenes v. Apollonia. Arist. d. resp. 473 a f., (Bek.) Theophr. d. sens. 39—43. Pl. phil. IV, 5. V, 24.

***) [Hipp.] d. morb. sacr. I, 396 f.

†) Ebd. d. diaet. I, 719.

††) Plat. Tim. a. a. O.

†††) Plut. Sympos. V, 7.

selbständig in denselben eingreifende Kraft. Diese Vorstellung hängt aufs nächste zusammen mit dem Verhältnis des Pneuma zu dem Princip der »inneren Wärme« (*ἔμφυτον θερμόν*), sowie mit seiner ursprünglichen Herleitung aus der Luft und nicht zum mindesten mit seiner auch auf dieser Stufe nicht vergessenen Verwantschaft mit dem Seelischen, die wir weiter unten wieder stärker werden hervortreten sehen.

Die beiden Tatsachen, dass der lebende Organismus eine natürliche Wärme besitzt und dass beständig von außen Luft in ihn aufgenommen wird, haben die Mediciner schon frühzeitig aufeinander bezogen. Die eingeatmete Luft dient nach Ansicht der alten griechischen Aerzte (seit Philistion und Diokles) der inneren Wärme als Abkühlung*), nimmt aber ihrerseits durch den Eintritt in den Organismus Wärme an und dient dadurch der schon vorhandenen als Nahrung und überhaupt als Vehikel, so dass ihre Functionen oft einander gleichgesetzt oder wenigstens nicht ausdrücklich von einander unterschieden werden**). In diesem Sinne lesen wir u. a.: »Nach der Empfängnis hält der verdichtete Saame Pneuma, weil er im Warmen ist und die Mutter Luft einatmet. Nachdem er sich aber mit Pneuma angefüllt hat, macht sich dieses einen Weg aus ihm heraus, worauf dann durch die Einatmung von Seiten der Mutter wiederum neues kaltes eintritt u. s. f. Denn dieses neue wird erwärmt, weil es im Warmen sich befindet und die Abkühlung kommt von der Einatmung der Mutter, alles aber, was sich erwärmt, hält Pneuma***).« Auch nach Platos Ansicht (im Timäus) wirken Feuer und Luft zusammen zur Verdauung; ebenso dachte schon vor ihm Diogenes von Apollonia, dessen Neubelebung altionischer Ansichten von der Luft als hylozoistischem Grundstoff wohl nicht nur selbst durch diese Lehren

---

*) Hecker, Gesch. der Heilkunde I, 207 f. Galen. V, 713 (Kühn).

**) de diaet. I. schafft die innere Wärme (dort nach Heraklit Feuer genannt) für das durch Atmung aufgenommene Pneuma die Canäle zu seiner Weiterverbreitung im Körper (Kp. 9 Littr.).

***) d. nat. pu. I, 383; vgl. d. flat. I, 572: *τῷ γὰρ πυρὶ τὸ πνεῦμα τροφή, τοῦ δε πνεύματος τὸ πῦρ στερηθὲν οὐκ ἂν δύναιτο ζῆν.*

angeregt wurde, sondern ihrerseits zu deren Ausbreitung, sowie überhaupt zur Verschärfung der hohen Meinung, die man mehr und mehr von der biologischen Wirksamkeit des Pneuma hegte, beigetragen hat*).

Die dynamische Einwirkung dieser warmen Luft ist nun bei der Unbestimmtheit, in der man sich ihre Functionen denkt, ein ziemlich weittragendes und fast nach Belieben überall verwendbares Mittel der Erklärung für die inneren Vorgänge im Organismus. So vor allem auf dem dunkeln Gebiete der Embryologie. Das Fleisch, heißt es in der hippokratischen Sammlung, bildet sich aus dem Blute; wenn es sich aber vermehrt hat, wird es von dem Pneuma gegliedert *(ἀρθροῦται)* und es findet sich so das Gleiche zum Gleichen (Dichtes zu Dichtem, Trocknes zu Trocknem u. s. f.). Auf diese Weise bilden sich nach und nach die einzelnen Glieder, indem aus den Bestandteilen des eingezogenen Pneuma sich immer das Gleiche zum Gleichen gesellt**). Das Blut erhält sich nach Plato's Ansicht, indem die innere Wärme, die dem Pneuma folgt, die Speisen zersetzt, worauf aus dem so entstandenen Blute die verschiedenen Teile des Fleisches jeder das ihm Verwante an sich zieht, wie ja auch im Weltall das Gleiche zum Gleichen sich hingezogen finde***). In solcher und ähnlicher Weise wirkt überall das Pneuma und mit ihm die Wärme als Kraft, welche den Stoff zersetzt, eine Anschauung, die in dem alten hippokratischen Satz, dass das Wachsende die meiste innere Wärme habe, eine angesehene Autorität für sich geltend machte†).

Im Lichte einer bestimmteren wissenschaftlichen Theorie finden wir dieses Verhältnis des Pneuma zur Wärme sowie die der beiden hier unterschiedenen Wirksamkeiten des Pneuma bei Aristoteles, der übrigens auch hier, namentlich

*) Vgl. Theophr. d. sens. 44. Die Atmung selbst erklärte Diogenes schon für eine Wirkung der inneren Wärme, da diese die äußere Luft in die Lunge einziehe. Plac. phil. V, 15.

**) de nat. pu. I, 390 f.

***) Plat. Tim. p. 80.

†) Vgl. [Hipp.] I, 433. 346. III, 710.

was die naturwissenschaftlichen Tatsachen und Beobachtungen betrifft, als aus älteren Quellen schöpfend zu betrachten ist. Alle Wärme, heißt es bei ihm, sowohl der lebenden Wesen wie der Sonne, hat ein lebenwirkendes Princip *(ζωτικὴ ἀρχή)* *). Alle Teile und jeder Körper eines Lebenden hat demgemäß eine eingepflanzte physische Wärme. Ihr Ausgangspunkt im Organismus ist das Herz **). Auf Grund dieser Wärme wird nun weiter auch die innere Luft dieser Lebenskraft teilhaftig. Das Warme im Organismus ist daher Pneuma oder vielmehr die in diesem enthaltene »Natur« *(φύσις)*, die ein Analogon des Aethers, des Elements der Gestirne, ausmacht. Das Warme ist sonach hier das Erste, das Pneuma als erwärmte Luft das Zweite ***), doch tritt allem Anschein nach bei Aristoteles organische Wärme immer an Luft gebunden auf †).

Gemäß der Ansicht, dass die Luft zum Pneuma erst wird unter Hinzutritt der von Haus aus vorhandenen inneren Wärme, entsteht diese organische Wärme nach Aristoteles' Ansicht nicht erst aus der eingeatmeten Luft noch wird sie durch dieselbe genährt; vielmehr dient die Luft der Wärme zur Abkühlung ††) und wird in einem Process gegenseitiger Ausgleichung ihrerseits von dieser erwärmt †††). Dagegen

---

*) Ar. 763b 33 f. (Bek.) 474a 75 f. *πυρὶ γὰρ ἐργάζεται πάντα* (alle Lebensprocesse) 474b 12.

**) 469b 6 f., 744a 29.

***) 735b 32 f. 37: *τὸ δὲ πνεῦμά ἐστι θερμὸς ἀήρ*. Der tierische Same, der an sich wesentlich feuchte Luft ist, enthält Pneuma wegen seiner Wärme 736b g. E. vgl. auch 750a 9 f., 733a. Die innere Wärme heißt auch wohl *φυσικὸν πῦρ* 474b 12.

†) Wo es einmal nicht so scheint, wie 735b (das *λιπαρόν* sei wesentlich *πνεῦμα*) sieht man anderwärts (672a 7), dass das Verhältnis doch so gemeint ist.

††) S. Zeller a. a. O. IIb³, S. 485. Die Abkühlung beruht auf der Bewegung entweder der von außen herangezogenen oder der schon vorhandenen inneren Luft 475a 2 f. 470a 25. Wo (bei niederen Tiergattungen) die Abkühlung auf andere Weise schon erreicht wird, ist die Atmung nicht nötig; s. J. B. Meyer, Aristoteles' Tierkunde (Berl. 1855) S. 437 f. Die Wärme selbst erhält sich aus der Ernährung (682a 23).

†††) 478a 23. 480b 4.

entsteht Pneuma auch im Körper selbst unter dem Einfluss der Wärme aus der Verflüchtigung des Feuchten*). Auf Grund dieses engen Causalzusammenhangs werden nun Pneuma und Wärme von Aristoteles nicht durchweg streng unterschieden; im Allgemeinen spielt jedoch bei ihm das Pneuma mehr da wo es sich um nur mechanische Wirkungen im Organismus handelt**); bei vorwiegend dynamischen Erklärungen wird mehr die Wärme als Ursache herangezogen. In diesem Sinne lehrt Aristoteles z. B., das Pulsiren des Herzens entstehe durch die Umsetzung (Aufdampfung) des zuströmenden Feuchten in Pneuma vermittelst der Wärme; Schlaf durch eine feuchte und warme Verdampfung *(ἀναθυμίασις)* der aufgenommenen Nahrung, durch ein Pneuma, das durch die Adern nach dem Kopfe zieht und sich dort anhäuft***). Andrerseits heißt es u. a., der Tod trete ein, wenn das Herz versagt, sobald die ihm innewohnende Wärme nicht mehr abgekühlt wird; denn das Warme schmelze durch sich selbst zusammen: der Tod durch Alterschwäche ist das Ausgehen einer herabgebrannten Flamme†). Ganz besonders aber zeigt sich die dynamische Wirkung der Wärme bei Aristoteles in ihrer nahen Beziehung zum S e e l i s c h e n. Sie heißt ihm O r g a n der Seele; je mehr Wärme ein Lebendes besitzt, desto höher steht die Beschaffenheit seiner Seele; die Wärme des Herzens ist gleich einer dort vorgehenden Befeurung *(ἐμπύρωσις)* der Seele††).

---

*) 755a 20. 742a 13. 743a 10. 659b 16; vgl. Problem. 937a 3. 927b 36. »Je feuchter etwas ist, um so leichter erwärmt es sich und kühlt sich wieder ab.« s. Meyer a. a. O. S. 417. Die Lehre selbst (von der Verflüchtigung der Säfte zu Pneuma) nimmt Aristoteles von den Früheren auf; vgl. Plat. Tim. p. 86a E., [Hipp.] d. morb. II, 145f., d. genit. I, 371.

**) 789b 8: *ἐπεὶ καὶ τῷ πνεύματι ἐργάζεσθαι τὰ πολλὰ εἰκὸς ὡς ὀργάνῳ*, vgl. 11.

***) 479b 31. 456b 2f. 457a 12. 16. Andere Belege zu der mechanischen Wirkung des Pneuma 728a 10. 737b 30. 586a 15. 667a 28. 672a 33f. 456a 6f.; vgl. 659b 16f. 456a 16.

†) 479a 8f.; vgl. außerdem 474b 12. 425a 6.

††) 740b 31. 474a 27. 477a 16. 478a 28. Weitere Belege bei Rose, de Arist. libr. ord. et auctor. (Berl. 1854) S. 165.

Darum ist nun aber auch das Pneuma Träger der seelischen Wärme*).

Bei Aristoteles tritt jedoch im Ganzen das Pneuma gegen die Wirkung des Warmen, des Seelischen, sowie gegen noch andere physiologische Factoren zurück; es kommt eigentlich nur zur Verwendung als eine Art *asylum ignorantiae,* wo andere organische Erklärungsmittel nicht vorhanden sind. Seine Bedeutung schwankt zwischen mechanischer und dynamischer Auffassung. In diesem Sinne, nur nicht mehr ganz mit derselben vorsichtigen Zurückhaltung, wird es nun als physiologisches Erklärungsprincip von Aristoteles' Schülern weiter benutzt, wenn auch noch nicht in dem leichtfertigen Misbrauch, womit die späteren Physiologen oft damit hantiren**). Denn ungefähr seit der Zeit des Aristoteles, freilich nicht unter seinem Einfluss, hat sich die physiologische und biologische Wissenschaft gewöhnt, zur Erklärung ihrer Probleme mit Vorliebe auf das Pneuma zurückzugreifen und diese rein organische Auffassung desselben geht bis in die spätesten Zeiten des Altertums (und nicht minder des Mittelalters) neben der immer mehr zugespitzten psychologisch-

---

*) 762a 20: *ἐν τούτῳ* (näml. dem *πνεῦμα*) *θερμότητα ψυχικήν.*

**) Belege aus Theophrast: Theophr. d. vertig. Z. A. frgm. 172, 4 (ed. Wimm.). [Ar.] Probl. 962a 9. 953b 23f. 954a 1f. 866b 9. 963a 4, 23 u. a.; vgl. Rose a. a. O. S. 191. Die feine vorsichtige Unterscheidung von Pneuma und *θερμόν* ist bei Theophrast schon verwischt und wo noch ein Unterschied gemacht wird, erscheint das Verhältnis gerade umgekehrt, jedoch offenbar nur als Folge unklarer Auffassung der aristotelischen Ansicht. fr. 11 Wimm.: *τοῦτο (τὸ πν.) γὰρ εἶναι τὸ τὴν θερμότητα καὶ τὴν κίνησιν ὅλως ποιοῦν.* fr. 10 ebd. Vgl. hist. plant. I, 11. d. caus. pl. I, 1. Sehr unbestimmt dynamisch, so dass es kaum noch eine Erklärung genannt werden kann, [Ar.] d. mot. an. 10 (703a 9): die Kraft der *ζῷα* beruht auf dem *πν. σύμφυτον*; ebs. 18, 19: das Pn. bewirkt in der Bewegung die Verlängerung und Verkürzung des Muskels. Die Schriften de spiritu und de mundo (394b 9f.) zeigen schon den Uebergang zu der stoischen Auffassung des Pneuma (s. u.); doch steht es namentlich in der ersteren dem mechanisch wirkenden Agens des Aristoteles noch näher. Seine Hauptwirkungen sind dort Atmung, Puls, Verdauung, Bewegung. Es kommt nicht aus der Luft, sondern aus dem Blute (Cp. 1, 2).

spiritualistischen Ausbildung seiner Bedeutung (auf die wir sogleich werden einzugehen haben) nebenher. Es genügt, von der übergroßen Menge von Belegen ein paar Beispiele hier herauszuheben.

Aus Plutarchs Schriften: Die Entstehung der Muttermilch: der Ueberschuss an Blut, der bei den Frauen wegen der Schwäche und Unerheblichkeit ihres Pneuma nicht organisch verarbeitet wird und auch nicht zu gewissen Zeiten auf dem Wege der gewöhnlichen Reinigung sich ausscheidet, wird in besondren Canälen *(πόροι)* durch die linde Wärme des Pneuma ausgekocht, verfeinert und (eben zu Milch) umgeschaffen. — Unsinnige Träume beruhen auf Verwirrung und Unruhe in den Säften und Pneumata des Körpers. — Tiere, welche schwer- oder unverdauliche Dinge verzehren und vertragen, vermögen dies durch die Stärke und Wärme ihres Pneuma*). Wie ausschweifend die Theorie nach dieser Seite hin sich zuletzt erging, sieht man, halb mit Schrecken halb mit Ergötzen, an den (jedenfalls byzantinischen) »Problemen« die den angesehenen Namen des Alexander von Aphrodisias tragen. In diesem medicinischen Katechismus ist das Pneuma ein Universal-Erklärungsmittel geworden: Warum presst unter Umständen die Angst Tränen aus? Weil sie das Pneuma nach den Gehirnhäuten treibt und dadurch die dort befindlichen Flüssigkeiten herausdrückt. Warum überläuft uns beim Harnen, Gähnen u. dgl. häufig ein Frösteln? Weil dabei etwas warmes Pneuma entweicht. Warum flimmert es uns bei heftigem Husten bisweilen vor den Augen? Weil die Einziehung des Thorax und des Bauches die Feuchtigkeiten und Pneumata nach oben drängt, die, wenn sie in die Augen treten, mit dem dort befindlichen Seh-Pneuma *(πν. ὀπτικόν)* in Collision geraten u. dgl. m. Dass die bald nach Aristoteles gemachte Entdeckung der Nerven innerhalb eines Zeitraumes von über tausend Jahren zu so wenig neuen folgenreichen physiologischen Einsichten führte, hat einen seiner Hauptgründe jedenfalls in der Gewöhnung an die überkommene

*) Plut. d. am. prol. 3. d. san. tu. 13. d. cap. ex inim. util. 2.

Pneumalehre, die in ihrer Verschwommenheit zu genauen sachlichen Beobachtungen weder aufforderte noch überhaupt befähigte.

So spielt das Pneuma seine Rolle namentlich auch in der Erklärung der Krankheiten, und dies namentlich seit der Entdeckung des Unterschiedes der Adern als Venen und Arterien durch Praxagoras (zur Zeit Alexanders d. Gr.) und der darauf gegründeten pneumatischen Krankheitslehre des Erasistratus. Die Venen, lautete die neue Theorie, führen ausschließlich Blut, die Arterien (die am Leichnam sich leer zeigen) ausschließlich Luft d. h. Pneuma*). Dadurch erhielten nicht nur die angeblich mit Pneuma gefüllten Arterien in der Erklärung der Empfindung die Stelle, welche später die

*) Aristoteles kannte nur eine verschiedene Beschaffenheit des Blutes, nicht aber der Adern. Vgl. Meyer S. 425 ff. Sie entsprangen ihm sämmtlich vom Herzen, von wo auch das Blut seine Wärme erhält. Das Herz erhebt sich durch die Aufdampfung in Folge der Wärme (Kochung); in Folge der dadurch bedingten Erweiterung des Brustkorbes strömt Luft ein (durch die Luftröhre in die Lunge). Das Herz steht mit der Lunge durch besondere Gänge (*πόροι*) in Verbindung (hist. an. I, 17) und die von dort aus in die Lunge führenden und neben den Gängen der Luftröhre sich verzweigenden Adern nehmen aus jenen durch Berührung die durch die Luftröhre zugeführte Luft auf und führen sie zum Herzen (ebd.). Die auf diesem Wege warm d. h. zum Pneuma gewordene Luft circulirt nun vom Herzen aus mit dem Blute in den Adern (457a 11 f.). Die Sinnesempfindung kommt nach Aristoteles' Ansicht dadurch zu Stande, dass die äußeren Eindrücke durch *πόροι* vom Sinnesorgan nach dem Herzen geleitet werden. Da wir nun in diesen *πόροι* (s. Meyer S. 427 f., Zeller IIb[3], S. 518) nichts anderes zu sehen haben als die Adern und Aristoteles, der das Blut ausdrücklich für empfindungslos erklärt (666a 16. 650b 3. 652b 5), außerdem, wenigstens für die Sinne des Gehörs und Geruchs, die Ueberleitung des äußeren Eindrucks nach dem Centralorgan ohne Kenntnis der Nerven durch Vermittlung des *πνεῦμα σύμφυτον* zu Stande kommen lässt (744a 1. 659b 15), so müssen wir annehmen, dass in seinem Sinne das dem Blute beigemischte Pneuma das vermittelnde Organ zum Zustandekommen der Empfindung abgab. Die Schwierigkeit, sich dieses Verhältnis von Blut und Pneuma in denselben Canälen näher bestimmt zu denken schien sich nun aber auf eine sehr einfache und zugleich sehr folgenreiche Weise aufzuheben durch die Entdeckung und Theorie des Praxagoras. Vgl. Hecker a. a. O. I, S. 218 f.

Nerven einnehmen; sondern es wurde auch durch Aufweisung von anatomischen Verbindungen zwischen Venen und Arterien und auf Grund der dadurch möglich gewordenen Annahme eines Einströmens von Blut in die Arterien ein neues Erklärungs-Princip für organische Störungen, somit eine neue Krankheits-Theorie gewonnen, die denn auch etwa ein Menschenalter nach Praxagoras Erasistratus auf die Lehre vom Pneuma aufbaute. Das Fieber ist nach seiner Ansicht die Bewegung des Blutes, welches in die »Gefäße des Pneuma« geraten ist*).

4. Neben dieser ausgebreiteten medicinisch-physiologischen Anschauung vom Pneuma ist nun aber die von Anfang an**) damit verbundene Vorstellung von der nahen Beziehung der Luft zum seelischen Wirken immer lebendig geblieben. Nach dieser Seite hin betonte schon Diogenes den Umstand, dass der Saame der lebenden Wesen pneumaartig sei und erklärte das Denken dadurch, dass die Luft mit dem Blute in den Adern den ganzen Körper durchdringt***). Auch die Pythagoreer dachten sich die Uebertragung von Seele und Empfindung bei der Zeugung an das Pneuma des Saamens gebunden†). Bei Aristoteles tritt diese Beziehung aller Orten heraus. Der Mensch ist ihm aus dem Grunde das verständigste Wesen, weil er im Herzen die reinste Wärme hat;

---

*) Plac. phil. V, 29. Hecker I, S. 275 f. Die Verwantschaft dieses Pneuma mit dem Element des Feuchten, welches gleichsam seinen primären Zustand darstellt, lässt sich dabei immer verfolgen. Während noch bei Posidonius, dem stoischen Physiologen (in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr.) z. B. Betäubung einfach auf das Entstehen kalter Feuchtigkeit im Kopfe zurückgeführt wird (Aët. tetral. II, 2, 5. S. 246 Steph.) erklärt etwas später Aretaeus die betäubende Wirkung des aufgelegten Mohnkrautes dadurch, dass dasselbe das an sich trockene und feine Pneuma des Hirns verdicke und feucht mache und die Sinne beneble. Aret. S. 193 (Kühn).

**) Vgl. Hom. Il. XXIV, 377: *πέπνυσαι νόῳ.* Od. XVIII, 230: *πεπνύμενα πάντα νοῆσαι.*

***) Simplic. Phys. fol. 33a. Ungefähr gleichzeitig sagt der von solchen Philosophemen vielfach beeinflusste Euripides (Suppl. 533) vom Tode: *ἀπῆλθε πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα τὸ σῶμα δ' ἐς γῆν.*

†) Hecker I, S. 75.

da die Luft alles durchdringt, sei gewissermaßen auch alles beseelt*) u. a.

Von dieser Anschauung aus wird nun das Pneuma weiter der Träger der Belebung und zugleich das Mittelglied zwischen Leib und Seele und zwar findet diese Auffassung ihre genauere Durch- und Fortbildung ebenfalls sowohl von Seiten der Medicin wie der Philosophie, in letzterer aber (bei den Stoikern) zugleich eine Erweiterung, durch die sie dem modernen Begriffe des Geistes einen erheblichen Schritt näher rückt.

In der medicinischen Litteratur finden wir schon vor Aristoteles**) eine Lehre, wonach die Seele den innersten und heißesten Teil des den Leib durchwaltenden Feuers ausmacht; dieses Feuer aber ernähre sich im Embryo von den in die Mutter eingehenden Speisen und Pneumata; auf seiner weiteren Wirksamkeit in Aufzehrung des Feuchten beruhe es dann, dass für den Aus- und Eintritt des Pneuma sich Gänge bilden, durch welche die Lebensluft circuliren kann***). Praxagoras ferner setzte den Nutzen des Atems in die Vermehrung der Lebensluft†) und bei Plutarch lesen wir gelegentlich, dass mit der Abnahme der Feinheit des Pneuma die des voraussehenden Blicks in den Träumen Hand in Hand gehe††). Der nächste Schritt von solchen Ansichten aus ist nun der dass das Pneuma zu Folge seiner Beschaffenheit die Einwirkung der Seele auf den Körper vermittelt: »Das Pneuma wird aus der Luft aufgenommen und durch die Adern verteilt; von da kommt es in die Höhlungen des Körpers und besonders in das Gehirn, von wo aus es das Denken und die Bewegung den Gliedern mitteilt†††).«

5. Eine neue Epoche in der Geschichte des Pneuma bildet nun die Fortbildung dieses Begriffes von Seiten der

---

*) S. o. S. 368. 744a 29. 762a 20.

**) [Hipp.] de diaet. I, 647 f.

***) S. Schuster a. a. O. S. 102 f. und m. Gesch. d. Psychol. I, 1, S. 97 f. (Gotha 1880).

†) Galen. IV, 471 K.

††) Plut. Sympos. VIII, 10 a. E.

†††) [Hipp.] d. morb. sacr. I, 399 f.

Stoiker. Wir haben schon gesehen, wie die große Dehnbarkeit der Vorstellung, die man sich von der Luft in ihrem Verhältnis zum Feuer, der Wärme und der Seele machte, sie nach sehr verschiedenen Seiten hin als Erklärungsprincip verwendbar machte. Nicht nur der Weltgrund selbst wurde als Luft oder Feuer oder feurige Luft zu bestimmen gesucht (bei den ionischen Philosophen), sondern auch die Erklärung des seelischen Wirkens in der Beschaffenheit des Pneuma gefunden, sowie endlich auch die innere physiologische Tätigkeit des Organismus aus der Wirksamkeit desselben abgeleitet. Auch Philosophen wie Plato und Aristoteles, die von der alten monistisch-physiologischen Erklärungsweise sich zum Dualismus von Form (Idee) und Materie gewendet hatten, konnten doch die Heranziehung dieses vielseitig brauchbaren Factors innerhalb gewisser Gebiete ihrer Weltanschauung nicht entbehren.

Ein derartig lebendig gebliebener Begriff war offenbar nicht zu frühzeitig in der Lage, für die Erklärung des Weltzusammenhangs bei Seite geschoben zu werden. Schien doch gerade die Beschaffenheit der Luft, die zwischen dem Stofflich-sinnlich-massiven einerseits und dem Seelischen, Unsichtbaren, Unkörperlichen andrerseits gleichsam in der Mitte stand, gerade den Punkt zu bezeichnen, von dem aus man der Erklärung der beiderseitigen entgegengesetzten Eigentümlichkeiten gerecht werden konnte. Denn von ihm aus schien eine continuirliche Stufenfolge von Zuständen sowohl nach der Seite des Flüssigen und Festen, wie nach der des Hauchartigen, Seelischen sich ohne besondere Schwierigkeit herstellen zu lassen. Als daher die Zeit kam, wo die neben dem Platonismus in schwächerer Strömung immer nebenher gehenden Anschauungen des altionischen wie des atomistischen Monismus auf Grund von Problemen, welche der platonische Dualismus eben nicht kannte oder nicht zu lösen vermochte, sich dem letzteren gegenüber wieder mit verstärkter Bedeutung zur Geltung brachte*), so war es in der Tat nahe

*) Schon dem Dualismus des Anaxagoras gegenüber war eine solche Opposition der älteren Anschauung in der Lehre des Diogenes

liegend, dass man von der einen Seite dieser Reaction (der hylozoistischen) auf das Pneuma in der Gestalt wie dessen Anschauung in der Zwischenzeit sich entwickelt und bereichert hatte, zurückgriff. Dies geschah bekanntlich in der Philosophie der Stoiker mit ihrer Lehre von der Alleinheit des Seienden, die als solche Allkörperlichkeit und Allgeistigkeit zumal sein sollte. Diese Reaction vollzog sich nun allerdings nicht ohne Mitaufnahme eines bedeutenden Teils platonisch-aristotelischer Anschauungen, wenn auch mehr von solchen, welche den dort herschenden Principien gegenüber mehr im Hintergrunde standen *), im Wesentlichen aber eben im Zurückgreifen auf die alten Ansichten vom Feuer und der mit der Wärme dynamisch wirksam gewordenen Luft als dem Grunde der Welt und als Bedingung alles körperlichen und geistigen Lebens. Die Eigentümlichkeit, zu welcher in der Stoa diese Anschauung sich ausprägte, ist nun ganz besonders bedingt durch die Ausdehnung und Ausgestaltung, welche mittlerweile, namentlich von Seiten der Medicin her, die Lehre vom Pneuma erhalten hatte. In der Stoa trifft auf eine Weile die medicinische Abzweigung der Pneumalehre wieder mit der philosophischen Entwicklungsreihe dieses Begriffes zusammen zu einer gemeinschaftlichen Strömung, aus der nachher, wie wir sehen werden, in abermaliger Spaltung einerseits nachhaltige Ein- und Fortwirkungen auf die medicinischen Theorien zur Geltung kommen, andrerseits aber der weiter gehende Hauptstrom der Entwicklung sich abzweigt, welcher nachmals mit der hebräischen Anschauung vom »Geist« sich zu einem neuen, weit- und tiefgreifenden eigentümlichen Begriffs-Inhalte verschmelzen sollte.

Der stoische Begriff des Pneuma fasst die alten Principien Feuer, Luft, Wärme, Seelisches in sich zusammen; er bezeichnet die warme, feuerhauchartige Luft, die als solche sowohl Stoff als auch Seelisches ist, wie es früher das Feuer bei Heraklit, die Luft bei Diogenes, die

---

aufgetreten, allem Anschein nach aber neben dem eben aufkommenden Platonismus ohne Erfolg.

*) S. m. Untersuchungen z. Phil. d. Gr. (Halle 1873) S. 264.

Wärme bei den Medicinern gewesen war. Dieses lebende organische Feuer, das warme Pneuma, ist es, welches sich stufenweise dynamisch in die Elemente und aus diesen in die Dinge selbst umwandelt, um die so entstandene und entwickelte Welt am Ende jeder Weltperiode wieder in seine ursprüngliche Einheit zurückzunehmen. Dem entsprechend ist es selbst sowohl der Grund als auch was daraus wird, zugleich das Wirkende und das Leidende, der Stoff der Welt und zugleich der Gott. Alles was ist existirt kraft des in ihm enthaltenen oder vielmehr kraft des es nach Wesen und Eigenschaften ausmachenden Pneuma und eben deshalb ist alles Seiende körperlich, denn alles ist Pneuma. Auch die Eigenschaften *(ἕξεις)* sind *πνεύματα* oder Spannungen *(τόνοι)* des Pneuma, die vom Centrum des Dinges ausströmend an der äußeren Grenze desselben wieder nach dem Mittelpunkte umbiegen. In diesem Sinne muss denn auch die Seele für Pneuma und ihre Eigenschaften, wie Vorstellungen, Triebe, Tugenden u. a. für besondere Ausgestaltungen und Mischungen des Pneuma, mithin ebenfalls für körperlich gehalten werden *). Das Pneuma als organisirendes Feuer *(πῦρ τεχνικόν)* ist das bildende Princip, durch welches aus dem eigenschaftslosen Stoffe (den es aber eben, als Einheit von Stoff und formenden Princip, zugleich selbst ausmacht), die organische Entwicklung hervorgeht. Diese Kraft aber ist zugleich die alles durchdringende Belebung und Seele der Welt, die Lebensluft des All und als solche eben die Gottheit selbst. Ein ursprünglicher Gegensatz zwischen Gott und Welt existirt nicht **).

In der Art, wie die Stoiker von diesem ihrem tiefsten Princip die Anwendung auf die Erklärung der Welt im Besonderen und Einzelnen machten, erkennt man gleichfalls nicht nur die Wiederaufnahme der heraklitischen und verwanter dynamischer Weltanschauungen auf Grund von Feuer oder Luft, sondern namentlich auch die Analogie der medicinisch-theoretischen Lehre vom Pneuma, von der hier eine

---

*) Zeller IIIa², S. 107 ff.

**) Ebd. 122 f.

Anwendung im großen Stil, nämlich zum Zwecke der Begreiflichkeit des Kosmos als eines Einheitlichen, gemacht wird. Wie dort im Organismus, so steht hier (in der stoischen Ansicht) das Flüssige und Feste an der Stelle des Leibes, die in ihm enthaltene Wärme aber an der der Seele; wie dort, so sind hier die zwei oberen Elemente (Luft und Feuer) wirkende, die zwei anderen (Erde und Wasser) leidende Principien*). Nicht mehr bloß im Leibe sondern in allen Dingen ist das Pneuma die »zusammenhaltende Kraft« *(συνεκτικὴ δύναμις)* des flüssigen und festen Stoffes**). Auch die Seele ist hier wie dort eine besondere Ausgestaltung des Pneuma, nur eine wärmere und feinere als dasjenige was z. B. die Physis der Pflanze ausmacht. Beide aber, die tierische Seele wie die bloß vegetative »Natur« der Pflanze bedürfen nach stoischer Ansicht zu ihrer Erhaltung nicht bloß der Ernährung sondern auch der Luft***). Das feinste Pneuma ist die menschliche Seele, das gröbste die bloße »Beschaffenheit« *(ἕξις)* der unorganischen Dinge†).

Was die Stoiker sonst noch von der Seele als Lebensprincip zu sagen wissen, sind im wesentlichen Anwendungen bereits bestehender Ansichten vom Pneuma als der dynamisch wirkenden inneren Luft: sie hat ihren Sitz und Ausgangspunkt der Verbreitung im Herzen, von wo aus sie auch im Pneuma der Sprache und des Wortes als Träger des Ge-

---

*) Zeller S. 138.

**) Vgl. Galen. VII, 525. Plut. comm. not. 49. Dass die Stoa in der Tat für ihre allgemeine Weltanschauung sich an dem Verhältnis des medicinischen Pneuma zum Körper orientirte, tritt in der Beweisführung bei Cicero, d. nat. deor. II, 9. 10, die unmittelbar stoische Ansichten wiedergibt, deutlich heraus. Die Leistungen des Weltfeuers werden dort erläutert durch den Hinweis auf seine Verrichtungen im Lebensprocess, wie Leben, Puls, Verdauung u. dgl. »Woraus sich ergibt, dass diese Natur das Pneuma (dort calor genannt) die Lebenskraft in sich hat, welche sich durch die ganze Welt erstreckt.« Es folgt der Erfahrungsbeweis, wie in allem in der Natur, selbst in Schnee und Wasser, noch Wärme und Pneuma enthalten sei, was so viel heiße als dass in *eo insit procreandi vis et causa gignendi.*

***) Galen. XVII b 251.

†) Zeller S. 178.

dankens zu Tage tritt*). Sie entsteht auch aus der Luft: das Kind im Mutterleibe hat sie noch nicht, es vegetirt nur erst; nach der Geburt aber wird es von der äußeren Luft abgekühlt, erschlossen, verändert in Folge dessen sein (dichteres und gröberes) Pneuma ins Feinere und Trocknere und wird so ein Lebendiges *(ζῷον)*, mit einer Seele**), deren fernere Erhaltung abhängig ist von der inneren fortgehenden Verdunstung des Blutes***).

Die stoische Anschauung hat indessen von den Physiologen nicht lediglich gelernt, sondern auch ihrerseits nicht unwesentlich auf deren Ansichten zurückgewirkt. Vieles von dem was wir über das Pneuma bei Galen finden werden, sind Sätze der Stoiker. Sehr beachtet wurde von jener Seite u. a. ihre Erklärung von Schlaf und Tod als ein teilweises oder gänzliches Nachlassen des zur Empfindungserzeugung dienenden Pneuma, namentlich aber ihre Unterscheidungen der verschiedenen innerorganischen Pneumata, in welche sich die Wirksamkeit des Seelenpneuma spalten sollte†). Sie unterschieden als Medium des Empfindungsprocesses das Pneuma des Gesichts von dem des Gehörs, weiter das zum Sprechen dienende, das Pneuma, welches in der Zeugung wirkt und vor allem das eigentliche seelische Pneuma *(πνεῦμα ψυχικόν)*, welches von der linken Herzkammer aus wirkend gedacht wurde††). Sie brachten ferner den Begriff der Spannung *(τόνος)* in die Physiologie†††); auf der entsprechenden Spannung des Pneuma beruhte ihnen die Stärke des Leibes wie der Seele§). Ja die alte Medicin hat sogar eine Zeit lang im Bedürfnis nach einer systematisch

*) Galen. V, 241 f. 279.

**) Plut. Sto. rep. 41. d. prim. frig. 2.

***) Galen. V, 283.

†) Plac. phil. V, 24. Galen. V, 287.

††) Galen. V, 446 f.; ders. de plac. Hippocr. et Plat. ed. J. Müller, fragm. S. 136.

†††) Vgl. Schol. in Hippocr. ed. Dietz, I, S. 119: *ἐπὶ τῇ βλάβῃ τῆς καρδίας οὐ πέμπεται ζωτικὸς τόνος καὶ εὐκρασία ἐπὶ τὸν ἐγκέφαλον*, weshalb dann auch kein *ζωτικὸν πνεῦμα* entstehe.

§) Plut. Sto. rep. 43.

begründeten und abgeschlossenen Theorie mit Bewusstsein (in der sog. Schule der Pneumatiker) die gesammte Heilkunde den ausgebildeten Grundsätzen der stoischen Naturphilosophie untergeordnet*). Von ihr aus führt dann die medicinische Pneumalehre unmittelbar auf denjenigen der, wie in allen Gebieten der Heilkunde, so auch in diesem die maßgebende und einstweilen abschließende Codification brachte, auf Galen.

6. Die bisherigen Auffassungen des Pneuma finden sich bei Galen in Verbindung mit eigenen selbständigen Annahmen verarbeitet und in eine zusammenhängende, sowie mit den Beobachtungstatsachen nach Möglichkeit übereinstimmende Theorie vereinigt; die bisher teils nebeneinander laufenden, teils aneinander anknüpfenden Fäden sind in ein feines Gewebe zusammengeflochten, dessen wissenschaftliche Brauchbarkeit für die Medicin und Physiologie bis weit über das Mittelalter hinaus vorgehalten hat. Das Wesentliche seiner hierher gehörigen Lehre ist im Zusammenhang Folgendes:

Der Organismus zieht die äußere Luft, die dann im Innern zum Pneuma verarbeitet wird, nicht nur durch die Luftröhre sondern auch durch die in der Haut befindlichen Endigungen der Arterien in die Lunge; auf denselben Wegen wird sie wieder entleert; ein kleiner Teil der Luft geht übrigens durch die Nase direct zum Gehirn**). Das Herz und die Arterien nehmen die Luft auf in der Diastole des Pulses und geben die unrein gewordene ab (teils nach innen, teils nach außen) in der Systole***). Durch besondere anatomische Vorrichtungen zwischen Herz und Lunge, Arterien und Venen ist dafür gesorgt, dass diese Teile mit einander in Verbindung stehen; das Herz versieht die Lunge mit Blut, und erhält von ihr und den Arterien Pneuma, welches von der linken Herzkammer aus dann wieder sich den Arterien mitteilt. In der rechten Herzkammer ist vor-

*) Ungefähr um die Mitte des ersten Jahrh. n. Chr., durch Athenäus aus Cilicien. S. Hecker I, S. 449.

**) Galen. V, 710 (Kühn), VII, 466.

***) Ebd. II, 204. V, 163 f. 709. XI, 402 f.

wiegend Blut, in der linken vorwiegend Pneuma; dasselbe Verhältnis ist zwischen den Venen und Arterien*). Durch die Arterien wird die eingeatmete Luft im ganzen Körper (als Pneuma) verbreitet**). Das Herz ist der Heerd und die Quelle der inneren Wärme***).

Im unmittelbaren Zusammenhang mit der äußeren Luft wirkt das Pneuma z. B. beim Husten und Niesen†). Der biologische Zweck des Atmens ist aber im allgemeinen ein dreifacher: Abkühlung der inneren Wärme, deren Uebermaß den Menschen töten würde; weiter aber (durch Ausgleichung) Erhaltung der inneren Wärme, sowie Ernährung und (in der Systole) Ventilation des Pneuma††).

Besondere organische Einrichtungen bedingen nun eine stufenweise »Verdauung« *(πέψις)* und Verfeinerung der eingeatmeten Luft bis zur Herstellung der eigentlichen Lebens- und Seelenluft. Zunächst ist die Lunge zu diesem Zweck eingerichtet, in welcher das eingeatmete sich dem schon von

---

*) Galen. V, 525. III, 436. 444 f. 491. IV, 511. Galen bestreitet die Ansicht (des Erasistratus u. a.), dass die Arterien ausschließlich Luft führen; IV, 703 f. 707 f. VII, 277 u. ö. Vielmehr stehen nach seiner Annahme Blut- und Schlagadern so miteinander in Verbindung, dass sie sich gegenseitig mit Blut und Pneuma versehen; II, 204. III, 455.

**) Vgl. VII, 175.

***) III, 436.

†) VII, 172.

††) IV, 510. 770 f. III, 412. V, 154. Wie bei Aristot., so ist auch bei Galen das Pneuma nicht ursprünglich identisch mit der inneren Wärme, wohl aber entsteht es unter ihrer Einwirkung aus der Luft und den Säften und wird, wenn entstanden, wesentlich, wenn auch nicht ausschließlich (denn auch die Säfte haben Wärme: XVII b, 407) Träger derselben; V, 447. Vgl. Schol. in Hippocr. II, 209. 281. 485. Die Regelmäßigkeit des Atmens erhält die normale Beschaffenheit *(συμμετρία)* der inneren Wärme und ernährt das Pneuma (IV, 466), wie das Oel im Docht die Flamme, damit aber eben zugleich die Wärme selbst, deren schädliches Uebermaß so verhindert wird; (IV, 492 f. V, 161 f. Bei größerer innerer Wärme wird daher auch stärker geatmet (IV, 500. VI, 87 u. ö.). Bei mangelnder Atmung stirbt der Mensch am Erlöschen der inneren Wärme (IV, 754. V, 158). Uebrigens setzt auch Galen gelegentlich Wärme und Pneuma promiscue (VII, 625. 634 f. XVII b, 418 u. ö.).

der Geburt her vorhandenen Pneuma *(πνεῦμα σύμφυτον)* assimilirt. Die zweite Verarbeitung geschieht im Herzen und den Arterien; die letzte in den Ventrikeln des Gehirns*). Das Pneuma wird auf diesem Wege »wärmer« (und eben damit feiner und seelischer). Es ist daher, wenn auch in allen Teilen enthalten, doch nicht überall gleichartig**). Außer der äußeren Luft tragen zu seiner Vermehrung aber auch die Verdunstungen von Bestandteilen aus dem Innern des Körpers selbst bei *(ἀναθυμιάσεις, ἀτμοί, φῦσαι)* namentlich aus Blut, Schleim, Galle und den Nahrungsstoffen unter Einwirkung der Wärme***). Zwischen den festen und flüssigen Teilen einerseits und dem vollständig durchgearbeiteten (sublimirten) Pneuma andrerseits stehen der Beschaffenheit nach diese Aufdampfungen in der Mitte†); aus ihnen bildet sich zunächst die gröbste Art des Pneuma (das *πν. φυσῶδες*); von ihm kommen Blähungen, Aufstoßen, Ohrensausen, Schwindel, Gähnen und dergl.††). Das erste Ergebnis aber der eigentlichen Verarbeitung der inneren Luft ist das dem Lebensprocess vorstehende Pneuma *(πν. ζωτικόν)*†††), das wesentlich im Herzen und den Arterien seinen Sitz und bei den Vorgängen der Verdauung, Zeugung u. a. seine Wirksamkeit hat §). Aus ihm entsteht dann vermittelst des langen Weges, den es hauptsächlich in den Arterien bis zum Innern des Gehirns zurückzulegen hat das viel feinere »seelische Pneuma« *(πν. ψυχικόν)* in den Hirnventrikeln §§). Galen, der in Bezug auf die letzten principiellen Fragen mit

---

*) Galen. III, 540 f. 663.

**) IV, 707. XI, 731. III, 673 f.

***) VII, 239 f. III, 648. VI, 245. 253 f.

†) X, 657. 742.

††) VII, 97. 161. 239 f. 268. XI, 112 f. 836. XVI, 554 f. XVIIa, 417. XVIIb, 649. X, 855.

†††) Die Möglichkeit, außerdem noch ein etwas tiefer stehendes *πν. φυσικόν* (wohl für rein vegetative Processe) anzunehmen, scheint X, 840 ausdrücklich offen gelassen zu werden.

§) IV, 147 f. 181 f. 543 f. 588. V, 608. XV, 263. X, 840.

§§) III, 45 f. 700 f. IV, 323 f. V, 155. 356; vgl. XV, 386.

Bewusstsein die dogmatischen Entscheidungen vermeidet, lässt es dahin gestellt, ob man es für die Seele selbst oder nur für ihr erstes Organ zu halten habe*). Eins von beiden aber muss es seiner Ansicht nach sein; er schließt das aus der Beobachtung, dass die Verletzung der Hirnkammern die Empfindung und Bewegung aufhebt. Doch scheinen ihm gewisse Versuche am lebenden Tier mehr dafür zu sprechen, dass es nur das Organ der Seele sei**), die im Gehirn wohnt und deren Substanz unbekannt ist. An dem normalen Stande dieses Pneuma hängt das Bestehen des Lebens***); während desselben aber ist es in Verbindung mit den Nerven als Mittelglied zwischen Seele und Leib die Bedingung für das Zustandekommen von Empfindung und Bewegung, indem es den Nerven in seiner ganzen Ausdehnung durchdringt und auf diese Weise motorische Erregungen von innen nach außen, Empfindungsreize dagegen in umgekehrter Richtung leitet†).

Innormale Verhältnisse in den verschiedenen Arten des Pneuma bilden auch hier vielfach den Erklärungsgrund für Krankheiten und für Affecte. Epilepsie entsteht, wenn im Hirn eine dicke Feuchtigkeit die Wege des Pneuma verstopft, so dass das Nervenprincip sich selbst schüttelt, um das Schädliche abzustoßen; Apoplexie, wenn das Pneuma im

*) Galen. IV, 501. 509.

**) Ebd. 604.

***) X, 842. XVII b, 248.

†) V, 154. 356. 611. Näheres über den Empfindungsprocess auf Grund des πν. ψυχικόν erfahren wir aus der Analyse des Vorgangs beim Sehen. Der Sehnerv (der nach Galens Meinung inwendig hohl ist) hat als Ausläufer des πν. ψυχικόν das πν. ὀπτικόν (III, 642), das ihm vom Gehirn beständig zuströmt (IV, 275). Das Pneuma vermischt sich auf diese Weise mit den Flüssigkeiten des Auges (V, 624), tritt aber beim wirklichen Sehen vor das Auge heraus und — teilt so der umgebenden Luft (mit der es ja ursprünglich verwant ist) seine Eigentümlichkeit mit, so dass letztere bis zu dem Gegenstande hin gleichsam nur eine Erweiterung des Auges bildet. (V, 625 f.) (Das Sehen gilt für erklärt, sobald eine Versetzung des Gegenstandes so zu sagen ins Auge selbst nachgewiesen ist. Vgl. V, 635).

Hirn erkaltet; Fieber durch übermäßige Wärme im Pneuma, die sich den Säften und dem Fleische mitteilt u. s. w.*).

Dies sind die Grundzüge des interessanten systematischen Aufbaues der galenischen Pneumalehre. Vieles davon hat er, wie schon erwähnt, aus der Ueberlieferung aufgenommen. So die Lehre von der Bildung der inneren Luft aus dem Feuchten durch die Wärme, die schon in der Schrift de diaeta deutlich ausgebildet, so ferner die über das Verhältnis der Luft zu den andern Elementen, die stoisches Eigentum ist**). Noch anderes, wie die Ersetzung der Elementarstoffe (Feuer, Wasser etc.) durch die Elementarqualitäten (Warm, Feucht, Kalt, Trocken) gehört der medicinisch-pneumatischen Schule***); die Ernährung des Sehpneuma vom Seelenpneuma des Gehirns vermittelst der Sehnerven behauptete schon Herophilus. Lebhaft war vor Galen namentlich schon der Streit der Ansichten über das Verhältnis der Atmung zur inneren Wärme; »es scheint, sagt er selbst†), sie orientiren sich hierbei alle an dem was bei der Flamme vorgeht, die ohne Luft erlischt«. Aber die Befestigung aller dieser Einzelheiten im Rahmen und Ausbau einer den Tatsachen scheinbar ebenso entsprechenden, wie dem Bedürfnis nach Zusammenhang scharfsinnig dienenden Theorie hat dieser ganzen Lehre erst ihre zähe Dauer und unbestrittene Alleinherschaft bis auf die Zeit der Entdeckung des Blutkreislaufs gesichert. Was die späteren Aerzte des Altertums, ein Rufus, Cassius, Oribasius u. a. nach dieser Seite hin an Erklärungen und Lehren heranbringen, ist fast immer nur Wiederholung galenischer Ansichten, wenigstens fast immer nur in diesem Falle einigermaßen geistreich††). Besonders wirkt namentlich auch die teleologische Stellung fort, die Galen dem

*) Galen. IV, 505. VII, 275. VIII, 173.

**) Galen. IV, 502. Cic. d. nat. deor. II, 33. Senec. qu. nat. III, 10.

***) Galen. de elem. I, 6.

†) IV, 487.

††) Vgl. u. a. Ruf. Ephes. S. 117 E (Steph). Cass. Probl. no. 28. 36. 49. 76. 79. Oribas. med. coll. XIII, 6 u. a. Schol. in Hippocr. I, 144f. Joannes (Actuar.) de spir. I, 6. 16.

Pneuma in der Lebensöconomie anweist*). Das Mittelalter hat sowohl in der Medicin als auch in der Scholastik auch den alten physiologischen Lebensgeist beibehalten. Thomas von Aquino erklärt die Zeugung nach ihren physikalischen Bedingungen aus dem Zusammenwirken von Pneuma, Wärme und Feuchtigkeit und sieht darin u. a. auch den zureichenden Grund für die Entstehung von Organismen aus gährenden und faulenden Stoffen**). Der Mediciner Dino de Garbo im 14. Jahrhundert aus Florenz sucht in seinen spitzfindigen Untersuchungen über den Lebensgeist das Wesen erblicher Krankheiten in einem Fehler des Herzens, weil das Pneuma, das mit dem Saamen des Vaters übergehe, von Herzen aus wirke***) u. dgl. Noch im und nach dem Zeitalter W. Harvey's selbst ist die Discussion über den spiritus vitalis eine sehr lebhafte †). Auch in der Philosophie sind die physiologischen Pneumata um diese Zeit noch einmal eine wichtige Rolle zu spielen berufen; denn ihres Geschlechts sind augenscheinlich auch die Lebensgeister, welche bei Descartes vermöge ihrer Beweglichkeit und ihres Zusammenhangs mit der Zirbeldrüse die Verbindung zwischen Leib und Seele besorgen. Erst mit der wissenschaftlichen Aus- und Fortbildung der Nervenlehre sind diese Geister gebannt worden, nicht jedoch ohne von Zeit zu Zeit noch einmal wenigstens als Revenants aufzutauchen. Das Reichenbach'sche Od, das man u. a. als feines Fluidum aus den Fingerspitzen soll hervorleuchten sehen, sowie manche spiritistische Dogmen die heutzutage sich breit machen, bezeichnen ihr Nachleben in der Gegenwart. Und wie nahe in der Tat selbst einer wissenschaft-

*) Schol. in Hipp. I. 143 f.: die Zweckmäßigkeit des Pneuma bewiesen aus der Zweckmäßigkeit des Schlafes. Bei Joann. d. spir. I, 6 (Steph.) heißt das Pneuma (spiritus) geradezu finis oeconomiae quae nobis inest.

**) Thom. Aq. Summ. theol. II, 2, qu. 147, 8.

***) K. Sprengel, Geschichte der Arzneikunde II, 503.

†) S. Meyer a. a. O. S. 411. Noch 1689 sucht z. B. (unter B. v. Helmonts Einfluss) eine Abhandlung von D. Ringmacher, de spiritu sive principio vitali corporis animati (Lpz.) die Notwendigkeit der Annahme des Pneuma sogar rein deductiv und apriorisch zu beweisen.

lichen Betrachtung und Beschäftigung mit dem Organismus noch jetzt die Entstehung analoger Anschauungen gelegt ist, ersieht man ganz neuerdings aus G. Jägers Lehre von der »Seele«, in der die alten »Luftgeister« wieder zu Ehren kommen als »Duftstoffe« oder Seelendüfte, die auf Eiweißzersetzungen beruhen, und wo gelegentlich auch der Versuch gemacht wird, ihre Benennungen und was weiter damit zusammenhängt, etymologisch mit den Wörtern für »Geist« u. dgl. in Zusammenhang zu bringen*).

7. Die Vorstellung des Pneuma als des Mittelgliedes zwischen Leib und Seele sowie überhaupt als eines seelisch wirkenden Agens ist seit der Zeit der Stoa dem späteren Altertum, und zwar nicht bloß dem heidnischen, ganz geläufig**). Die stoische Auffassung dieses Begriffes ist nun aber auch von besonderer Wichtigkeit für die Entwicklung desselben nach der »rein spiritualistischen« Bedeutung hin, und zwar zunächst in der Ausgestaltung, wie sie in der christlichen Theologie zu weitgreifender Geltung kam. Das Pneuma der Stoiker ist zwar zunächst Stoff, aber auf diesen Stoff werden jetzt Eigenschaften des Göttlichen übertragen, die wissenschaftlich erst Plato mit der Gottes-Vorstellung verbunden hatte; die frühere speculative Auffassung des Göttlichen als des Fatums (der *εἱμαρμένη*) entwickelt sich zu der einer Vorsehung *(πρόνοια)****) und mit dieser entstehen hinsichtlich des Weltgrundes nach seiner nicht sinnlich warnehmbaren Seite Fragen, welche den alten Hylozoismus noch wenig gekümmert hatten. Man erkennt dies aus den angestrengten Bemühungen der Stoiker, ihren Determinismus mit der Freiheit und namentlich mit einer Theodice in Einklang zu setzen. Indem ferner von Feuer und Wärme im gewöhnlichen Sinne noch unterschieden wird die göttliche

*) G. Jäger, die Entdeckung der Seele, 2. Aufl. (Lpz. 1880) S. 52ff. 360.

**) Vgl. u. a. Plut. d. exil. 18; sympos. 8, 10 a. E. Schol. in Hippocr. I, 109. II, 294. Artemid. Oneirocr. I, 44. Nemes. nat. hom. p. 134. 204. (Matth.) Philop. ad Ar. d. an. fol. 66. Ebenso in den darauf folgenden Zeiten. Joann. (Act.) d. spir. I, 17.

***) Zeller IIIa[2], S. 145.

Darstellung ihrer wesentlichen Eigentümlichkeit im allgemeinen Pneuma, tritt in diesem Begriffe von selbst schon das Merkmal des Materiellen mehr in den Schatten*). Von dieser Seite gesehen ist das stoische Pneuma etwas was sich in seiner Reinheit im Grunde schon aller körperlicher Eigenschaften entledigt hat, obwohl man es (des Princips wegen) ausdrücklich noch als Körper postulirt. Was es leistet, ist schon mehr als die Materie leisten kann, denn es wirkt als Vernunft *(λόγος σπερματικός)*. Es ist in der Tat schon mehr Logos als Körper. Das Merkmal des alldurchdringenden Agens wiegt bei weitem vor über das des Massiven, Materiellen; und dieses Merkmal ist es denn auch, das dem Begriffe des Pneuma von den Stoikern her auch dann geblieben ist, als das des Körperlichen, Palpablen immer mehr und mehr darin zurück trat. Das Logische blieb, das Somatische schwand.

Nach dieser Richtung hat sich die Stoa augenscheinlich von der althylozoistischen Auffassung entfernt und beweist eben damit, wie sehr auch sie der mächtigen Einwirkung des Platonismus unterlegen ist. Denn schon Plato (wie wir an dieser Stelle unserer Darstellung ausdrücklich nachholen müssen) hatte der Sache nach die Vorstellung des Geistigen im Gegensatze zum Materiellen in besonderer Schärfe und Klarheit herausgehoben. Sein Gegensatz gegen die Früheren lag ja eben darin, dass ihm der Grund und das Wesen der Welt ein System von Ideen, d. h. von Gedanken oder geistigen Kräften war. Die Idee als Erkenntnisgegenstand, lehrt er, kann nur mit »der Seele selbst« (mit dem Geist, wie wir sagen würden) erfasst werden; denn sie ist der immaterielle schöpferische Weltgrund, der Zweck, die Vernunft, das Gute als solches. Sie ist als der Grund alles Seienden noch »jenseits

*) wie dies übrigens auch schon durch die Lehre von der vollkommenen gegenseitigen Stoffmischung *(κρᾶσις δι' ὅλων)* mit bedingt war, die in der Art, wie die Stoiker sie sich dachten (Zeller 114) für eine wahre und echte Vorstellung von der Materie einfach eine Absurdität wäre.

der Wesenheit«*), somit mit nichts von alledem zu vergleichen, was sich als ein gewordenes Sein auf irgend einem Gebiete der Erkenntnis herausstellt. Dieser nicht bloß übermaterielle, sondern auch übersubstanzielle Grund des Seienden wird im Sinne Platos appercipirt vermittelst der überlieferten Vorstellung Gottes; in heutiger Sprache ausgedrückt heißt das aber nichts anderes als dass ihm Gott wesentlich Geist ist. Mit dieser Bezeichnung aber übersetzen wir uns für unser Verständnis den platonischen Gedanken in eine Vorstellungs- und Ausdrucksweise, die uns selbst erst dadurch zuwächst, dass wir in der Lage sind, die platonische Denk- und Ausdrucksweise vermittelst der inzwischen ausgebildeten Vorstellung des Pneumatischen uns anzueignen**).

Noch von einer andern Seite her hat übrigens Plato der abstracten Auffassung des Geistigen vorgearbeitet, nämlich in seiner Bestimmung des Wesens der Seele***). Sie existirt nach seiner Ansicht vor dem Leibe (wie die Idee vor dem Sinnlichen), sowie auch nach Abstreifung desselben als ein immaterielles mit der Idee des Lebens unzertrennlich verbundenes Wesen, ursprünglich einfach und einheitlich, was sie auch wieder zu werden bestimmt ist. Das Leibliche und Materielle, womit sie im Leben in enge Beziehung gesetzt ist, ist ihr trotz dieser Verbindung so wenig wesentlich, dass es in der Hauptsache nicht sowohl als Hülfsmittel, denn vielmehr als Hindernis ihrer Entwicklung angesehen wird, von dem sie sich nach Kräften zu befreien streben soll. Das alles sind Bestimmungen, von welchen die bisherige Lehre

*) ἐπέκεινα τῆς οὐσίας Rep. 509 B.

**) Wir vollziehen damit freilich nicht bloß eine Uebersetzung aus dem Platonischen in unsere Sprache sondern (wie dies bei jeder Apperception der Fall ist) wir erhalten zugleich einen vertieften und bereicherten Inhalt unserer Vorstellung. Aus unserer weiteren Darstellung wird sich von selbst ergeben, wie und wodurch sich die Vorstellung des Geistigen im Vergleich mit der platonischen vertieft hat. Bekannt ist übrigens, dass auch das deutsche Wort »Geist« auf die Grundbedeutung einer raschen, feurigen Bewegung zurückdeutet. Siehe R. v. Raumer bei Delitzsch, bibl. Psychol. 2. Aufl. S. 119.

***) S. Gesch. der Psychol. I, 1, S. 251 f.

vom Pneuma selbst in Bezug auf die feinste Ausgestaltung dieses organischen Bestandteils (das *πνεῦμα ψυχικόν*) nichts weiß. So macht Plato das was wir heute Geist nennen zum ersten Male zum Anfangs- und Zielpunkt organisch-seelischer Entwicklung, ohne die Seele erst als ein verfeinertes Pneuma aufzufassen*).

Die Verschmelzung dieser Anschauungsweise mit der alten hylozoistischen vollziehen nun eben die Stoiker, indem sie die Vorstellung vom Pneuma derselben nach Möglichkeit annähern. Ganz von der Anschauung nach Art des Materiellen kommt indess dieser Begriff damit eben doch noch nicht los. Es ist eine müßige Frage, zu erwägen, ob auf griechischem Boden allein der Begriff des Geistes zu einer Auffassung im Sinne der christlichen oder überhaupt der modernen Anschauung sich stetig weiter entwickelt haben würde. Es ist möglich, ja es ist, wenn man die Tatsache der fortgehenden Verfeinerung des Pneuma-Begriffs im Auge behält, sogar wahrscheinlich, dass es so hätte sein können. Aber tatsächlich geschehen ist es rein auf diesem Boden nicht**). Die Fortbildung, von der wir hier zu sprechen haben, ist in der Tat erst eingetreten durch die Berührung des griechischen Gedankenfortschritts mit der hebräischen Vorstellung vom Geiste.

8. Das hebräische Ruach (רוּחַ), der alttestamentliche Ausdruck für das was im Griechischen im allgemeinen Pneuma heißt, hat ursprünglich auch die unmittelbare Beziehung zur

*) In derselben Richtung liegt weiter die Lehre seines Schülers Aristoteles von der immateriellen, rein activen, dem Organismus ursprünglich nicht angehörigen und von ihm selbst nicht passiv beeinflussten Vernunft; der aristotelische *νοῦς* ist ebenfalls Geist, aber noch in der Beschränkung dieses Begriffes auf die vorstellende Tätigkeit, daher für die heutige Auffassung des Geistigen nur eine bestimmte Seite desselben bezeichnend.

**) Auch das pythagoreische Pneuma, welches u. a. auf antiken Grabinschriften eine Rolle spielt, und dort als dasjenige erscheint, was nach dem Tode wieder zum Aether, von dem es gekommen, zurückkehrt, zeigt doch gerade durch das Hervorheben dieser Verwantschaft, dass es immer nur als verfeinerter Stoff aufgefasst wurde.

äußeren Luft; es ist die bewegte und deswegen kraftwirkende Luft; der Wind heißt so und im belebten Wesen der Atem*). Wie im Griechischen, so lässt sich ferner auch hier eine stufenweise Verfeinerung in Bezug auf den Inhalt dieser Anschauung nicht verkennen. Die Seele des Menschen entsteht durch Einhauchung des Pneuma in den Staub, der dadurch erst Fleisch, d. h. organisirt wird**). Das so zur Seele (Nephesch) gewordene Pneuma wird nun in einer ebenfalls der griechischen nahestehenden Art gedacht; wenn der Mensch erkrankt, so ist sein Pneuma verdorben***); es hat als organisches Lebensprincip seinen Sitz im Blut; das Centrum seiner Tätigkeit ist das Herz; es waltet in Atmung und Ernährung; sein Name (Nephesch) ist das Hauchende†) und wird in concreto immer durch Anlehnung an die Vorstellung des Windes und Verwantes††) versinnlicht.

Hierzu kommt noch ein anderes, die bedeutsame Tatsache nämlich, mit der wir auf hebräischem Boden, soweit er in einer ausgebildeten Litteratur uns zugänglich ist, überall zu rechnen haben, dass die hebräische Vorstellung von Gott und Welt überhaupt von Anfang an nicht emanatistisch oder überhaupt naturalistisch wie bei den Griechen angelegt ist; vielmehr gipfelt die jüdische Gottesvorstellung bekanntlich schon sehr frühzeitig in dem Gedanken eines über der Welt stehenden mächtigen Wesens und nicht zum mindesten auch in der einer sittlichen, erhabenen, heiligen Persönlichkeit. Es wird auch nicht der Versuch gemacht, dieses Verhältnis im speciellen Sinne philosophisch denkbar zu gestalten, und das ist wohl ein Hauptgrund, weshalb man hier so lange von der Anschauungsweise der gebildeten hellenischen Welt fern bleibt. Darum geht in dieser Anschauung das Leben der Creatur nicht aus der chaotischen Masse als solcher

*) Belege u. a. bei H. Schultz, Alttestamentl. Theol., 2. Aufl. S. 582. Kleinert in den Jahrb. f. deutsche Theologie XII, S. 3 f. Sabatier, Mémoire sur la notion hébraique de l'esprit (Par. 1879) S. 9.

**) S. Oehler, Theologie des A. T. S. 226.

***) Hiob, 17. 1.

†) Oehler a. a. O. S. 231. Schultz S. 580 f. Kleinert S. 7 f.

††) Ps. 43, 3. 148, 8.

hervor, sondern kommt aus Gott unmittelbar zu der von ihm geschaffenen Materie hinzu; ebenso wird dem Menschen der Lebensodem durch einen besondern göttlichen Akt eingehaucht *).

Deswegen eben stehen nun auch das Pneuma und die Materie hier nicht in dem mechanischen Wechselverhältnis wie bei den Griechen, sondern das dynamisch Herschende des Geistes gegenüber dem Stoff tritt in bedeutend gesteigerter Weise heraus. Als kosmisches Lebensprincip mit der Materie zusammen hat es daher von vorn herein schon viel mehr Selbständigkeit als bei den Griechen. Als eine von Jehovah stammende Kraft ist es das der Materie von außen kommende Lebensprincip. Sein Wirken wird demgemäß auch nicht sowohl als eine Nachwirkung mit dem Materiellen oder ein immanentes Sichbetätigen gedacht, sondern vielmehr als ein unwiderstehliches Stoßen **). Hat doch der Orientale eine derartige Wirkung auch schon der physischen Luft in dem glühenden Wüstenwinde häufig genug zu erfahren.

Darum ist der hebräischen Anschauung auch der Anfang der Welt nicht Entwicklung aus dem Chaos, sondern Schöpfung durch Machtwirkung auf das Chaos. Auch die menschliche Seele lebt und besteht für sie nur durch den stetigen Zusammenhang mit diesem Pneuma ***). Den Begriff desselben sehen wir nach alledem in der jüdischen Vorstellungsweise trotz seiner ursprünglichen Naturverwantschaft frühzeitig in einer kräftigen Entwicklung zu einem dem griechischen Naturalismus entgegengesetzten Inhalte. Es unterliegt keinem Zweifel, dass dies unter der Mitwirkung des Hinzudenkens von ethischen Momenten sich vollzog †).

Scheidet sich nun durch diese Eigentümlichkeiten die hebräische Auffassung des Pneuma von der griechischen Entwicklung deutlich erkennbar ab, so doch nicht minder noch von der späteren (christlichen) dadurch dass das

*) S. Oehler S. 179, vgl. Sabatier S. 13 f.
**) Oehler S. 215.
***) Ebd. S. 227.
†) S. Schultz, S. 545 f. Sabatier S. 18.

Band zwischen der Naturseite dieses Begriffes und der im eigentlichen Sinne »spiritualistischen« eben noch nicht vollständig reißt und dass namentlich das Pneuma im Verhältnis zu Gott immer noch gedacht ist als eine noch halb physisch vermittelnde Potenz, die nur im Vergleich mit der andern Seite, nach welcher hin sie von Gott aus zu vermitteln hat, schon als übernatürlich erscheint, ihren Unterschied von Gott selbst aber durch Analogien kund geben muss, die vom Natürlichen selbst hergenommen sind. M. a. W.: Gott ist nicht Geist sondern Gott hat Geist im A. T., und das Pneuma geht nach Analogie des Hauches von ihm aus*). Immer mehr und mehr wird jedoch, je stärker in Gott selbst das Ethische als maßgebend und wesentlich gedacht wird, der Geist als Mitteilung dieses inneren Wesens selbst aufgefasst, nämlich als der Ausfluss seiner Heiligkeit, wobei die physische Seite des Aushauchens nur noch als bildliche Hülfsvorstellung erscheint **).

Diese Strömung nun ist es, welche in der alexandrinisch-jüdischen Theologie, besonders bei Philo, in Wechselwirkung gerät mit den griechischen Anschauungen. Die Stufenleiter der Vorstellungsinhalte, welche das Pneuma bei den Griechen durchläuft, erscheint in Philo's Schriften wie im verengten Raume zusammengedrängt; oben aber trägt sie die Synthese der eben gezeichneten hebräischen Vorstellung vom Geist mit der aristotelischen vom *νοῦς*, eine Verschmelzung, die sich vollzieht unter Einwirkung der mittlerweile vom Platonismus her ausgebildeten Anschauung des Geistigen (s. o. S. 387 f.) im Begriff des Logos. Ihre heterogenen Bestandteile offenbart aber die Synthese dadurch dass Philo, bei dem Versuche, die Pneumalehre durch die Annahme des unkörperlichen Geistes gleichsam zu krönen und diesen dann doch als im Wesenszusammenhange mit dem somatisch gedachten Pneuma der Früheren stehend erscheinen zu lassen, in einem ungelösten Widerspruche stecken bleibt.

*) Oehler S. 170. Schultz S. 467. Besonders deutlich ist dies Verhältnis in dem bekannten Gesicht des Ezechiel.

**) Kleinert S. 37.

Schon in der etwas vor Philo, aber auf demselben Boden entsprungenen »Weisheit Salomonis« erscheint die in die Welt eingehende Kraft Gottes, seine Weisheit, unter dem Ausdruck Pneuma*), und unter den zahlreichen Prädicaten desselben, welche es wesentlich nach Seiten des Denkens und des Ethischen hin charakterisiren**), finden sich doch auch solche welche als Spuren vom Einflusse des stoischen Materialismus angesehen werden können***). Bei Philo selbst reicht die Stufenleiter der griechischen Pneumalehre noch bedeutend weiter zurück. »Alles zu Lande und zu Wasser lebt von Luft und Pneuma«†); — das vom Sitz der Seele durch die Luftröhre entsante Pneuma wird im Munde geformt von der Zunge wie von einem Werkmeister«††) — hier haben wir das Pneuma noch als intensiv wirkende äußere Luft sowie als Vermittlung und Verbindung zwischen Innerem und Außenwelt. Philo kennt weiter das Pneuma als physiologisches Organ der Sinnesempfindung, genau wie die Stoiker†††); er definirt mit letzteren gelegentlich auch die Eigenschaften *(ἕξεις)* als »ein in sich zurückbiegendes Pneuma«§). Ueberhaupt ist auch ihm die Luft allgemeines Princip der Belebung und Beseelung§§). Zu alledem tritt nun aber bei ihm die jüdische Auffassung. Sein Gott ist der Gott seiner Väter, nicht der der Stoa, also nicht das immanent und materiell gedachte, allesdurchdringende Pneuma, sondern Jehovah, von dem die »Weisheit« ausgeht, um seinen Willen wie sein Wesen der Welt zu übermitteln. Von hier aus tritt bei Philo bekanntlich zwischen den begrifflich unerkennbaren Gott und die Vielheit der Welt ein vermittelndes Princip,

---

*) Heinze, Lehre vom Logos S. 193 f.

**) Sap. Sal. 7, 22.

***) *πολυμερές, λεπτόν, εὐκίνητον, τρανὸν, ἀμόλυντον* (rein), *ὀξύ, διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων.*

†) Phil. II, S. 360 Pfeif.

††) Ebd. S. 424.

†††) IV, S. 304.

§) *πν. ἀντιστρέφον ἐφ' ἑαυτό.*

§§) II, S. 358.

im Einzelnen ausgekleidet mit griechischen, teils platonischen teils stoischen Eigentümlichkeiten und bezeichnet mit dem stoischen Namen Logos. Ueber dessen Inhalt ist hier einfach auf bekannte Darstellungen*) zu verweisen; hervorzuheben ist für unsern Zweck nur, dass als eine bestimmte Seite der Wirksamkeit dieses Logos (sofern derselbe nicht bloß die Urbildlichkeit der Welt in Gott, sondern wesentlich auch die Einwirkung Gottes auf die Welt darstellt) im Sinne Philo's das göttliche Pneuma angesehen werden muss**), welches nun bei ihm durchaus wie das alttestamentliche Ruach auftritt. Die Grundlehre seiner Psychologie ist durchaus die jüdische: der Staub wurde beseelt durch Einhauchung des Pneuma und letzteres ist in Folge dessen die Substanz der Seele. Letztere hat als Lebenskraft ihren Sitz im Blute; die Denkfähigkeit und Vernunft des Menschen aber beruht auf dem göttlichen Geiste. Denn das Pneuma wohnt der menschlichen Seele noch inne als besonderes Centrum, als Seele der Seele, und hier ist es nicht mehr bewegte Luft sondern der Abdruck und das Kennzeichen der göttlichen Macht***); es ist das was Moses das Bild Gottes im Menschen nennt†). Der Schöpfer hauchte dem Menschen von oben her Kraft ein, damit er eine Kenntnis von ihm (dem Schöpfer) zu erhalten vermöge††). So nur ist es auch zu erklären, wie es möglich ist, dass die in so engen Raum (des Gehirns oder des Herzens) gebannte menschliche Vernunft im Erkennen die Größe des Himmels und der Welt zu umspannen vermag; sie ist eben ein Bruchteil *(ἀπόσπασμα)* der göttlichen Seele und als solcher unteilbar, wenngleich ins Unendliche »dehnbar«. Denn beim Denken dehnt sie sich aus über die ganze Welt ohne abzureißen; Dehnbarkeit *(ὁλκός)* ist ihre Kraft†††).

---

*) Z. B. bei Zeller IIIb² S. 322 f.

**) S. ebd. S. 345 Anm. 1 u. bes. d. Nachweise bei Heinze a. a. O. S. 241 f.

***) IV, S. 26. II, S. 196 f.: *τὸ πνεῦμα — οὐκ ἀέρα κινούμενον, ἀλλὰ τύπον τινὰ καὶ χαρακτῆρα θείας δυνάμεως.*

†) Ebd.

††) Ebd. S. 200.

†††) Ebd. S. 202.

Der synkretistische Charakter des philonischen Philosophirens, das Zusammenraffen verschiedenartiger Elemente ohne rechte gegenseitige Durchdringung liegt hier namentlich in der zuletzt angeführten Stelle deutlich zu Tage. Es ist eine Synthese der beiden widerspruchvollsten Elemente, die man sich denken kann: die rein geistig ethisch gedachte göttliche Tätigkeit nach der Auffassung der Hebräer — und die alte physiologische Wirksamkeit der Luft, beides zusammen verdichtet in den Begriff des Pneuma; das Geschöpf einer psychologischen Association aus zwei im Grunde unvereinbaren Vorstellungen, die sich jedoch in dem Anschauungs-Inhalte der möglichst verfeinert gedachten Luft berühren. Als appercipirendes Moment wirkt in der Hervorbringung dieser Synthese offenbar die Vorstellung des Unsichtbaren und überhaupt sinnlich möglichst wenig zu Spürenden, dafür aber unendlich (dynamisch) Dehnbaren, was einerseits sowohl in der Beschaffenheit der Luft wie andrerseits in dem Eigentümlichen geistiger Wirksamkeit und Spannkraft mitgedacht wird.

Im Grunde ist übrigens dieses philonische Pneuma, was die in ihm vereinigten Merkmale betrifft, genau ebenso logisch und unlogisch wie das Pneuma als Gott der Stoiker. Und wie diese, so führt Philo gelegentlich die entgegengesetzten Seiten seines neuen Begriffes sehr unbefangen neben einander her: »Gottes Geist heißt in einer Beziehung die von der Erde wehende Luft, das dritte Element, das über dem Wasser dahin fährt, wie geschrieben steht: der Geist Gottes schwebte über den Wassern; in anderer Beziehung ist er das reine *(ἀκήρατος)* Wissen, an dem entsprechendermaßen jeder Weise Teil hat .... Man kann das Pneuma und deshalb auch das Wissen übertragen, jedoch nicht als abgeschnittenes Stück sondern wie eine Flamme. Denn es ist das Weise, Göttliche, Unteilbare, Feine, alles Erfüllende, dessen Mitteilung nur nützen kann und das hinsichtlich der Einsicht und Weisheit nicht vermindert wird*).« — Wir belauschen an solchen

*) II, S. 364 f. 368. Vgl. auch IV, S. 282: »Die Vernunft ist ein warmes und durchfeuertes Pneuma«.

Stellen gleichsam die erste Anstrengung eines im Grunde hylozoistisch gerichteten Denkens, das Abstracte rein als solches zu fassen. Der Versuch gelingt nur sehr unvollkommen, weil die maßgebende appercipirende Anschauung (die der Luft) noch in ihrer ursprünglichen Bedeutsamkeit zu sehr durchwirkt. Wird doch auch der abstracteste Begriff, zu dem es die Stoiker gebracht hatten, der des Logos, durch das Hereinziehen in diese Art des Denkens wieder mehr dem Sinnlich-Stofflichen angenähert. Philo nennt ihn gelegentlich, wie das Pneuma, das Schnellbeweglichste, das Warme, das Feurige, und M. Heinze bemerkt dazu mit Recht, es sei dies nicht ein Vergleich, »sondern die Qualität des Logos wird angegeben und es ist nicht anders denkbar, als dass Philo so sehr in der stoischen Philosophie zu Hause war —, dass er gleichsam unbewusst und wider seinen eigenen Willen in diese Anschauungsweise hineinkam« *).

Alles in allem aber hat das Pneuma bei Philo sich von der Anschauung nach Art der Materie doch schon weit mehr entfernt als bei den Stoikern. Es bleibt zwar im dunkeln, wie sich die niedrigen, stofflicheren Arten desselben (die der Alexandriner von den Griechen herüber nimmt) zu der höchsten Art, nämlich zu der nach Analogie der Flamme oder der Wärme sich dehnenden Denkkraft, in Bezug auf Ursprung und Wesensverwantschaft eigentlich verhalten; allein was als das echte und wahre Pneuma für Philo in Betracht kommt, ist doch nichts anderes als ein Ausfluss göttlichen Wesens, immateriell in Bezug auf seine Substanz gedacht und nur hinsichtlich seiner Wirkungsweise zum Zwecke der Begreiflichkeit derselben noch in Anlehnung an Sinnliches wie Luft und Wärme gehalten.

9. Damit sind wir denn schon in die unmittelbare Nähe der neutestamentlichen Auffassung des Pneuma herangekommen, in der dasselbe lediglich noch als der geistige Träger rein immaterieller Beschaffenheiten und als Grund

*) S. Heinze S. 241 f. Wie der Logos, so ist ferner das Pn. die alles erfüllende Kraft; das Pn. der Weisheit ist dasselbe, wie der rechte Logos der Sittlichkeit (II, 364 f.).



von Wirkungen erscheint, die dem Gebiete des Physischen nicht allein fernliegen, sondern ihm geradezu s. z. s. antipodisch sind.

In Bezug auf seinen Ursprung sowie sein Verhältnis zu Seele und Leib ist hier wie bei Philo von vorn herein die Anschauung des A. T. maßgebend*). Der Zusammenhang andrerseits mit der oder den griechischen Auffassungen gibt sich indess auch hier noch wenigstens in Spuren und Anklängen zu erkennen, wie in der Vorstellung einer Ausgießung des Geistes in der Apostelgeschichte. Am erkennbarsten tritt die Anlehnung nach dieser Seite noch im Johannes-Evangelium hervor, das ja alexandrinischer Bildung am nächsten liegt; deutlich ist hier wenigstens der Zusammenhang mit der Vorstellung der bewegten Luft und des Hauches: das Pneuma sieht Johannes der Täufer vom Himmel herab kommen wie eine Taube**); zur Veranschaulichung seiner Eigentümlichkeit dient der Vergleich mit dem Winde, der da weht wo er will***); die Mitteilung des Geistes Jesu an die Jünger geschieht durch Anhauchen†). In andern Schriften ist es besonders der Gegensatz des Geistes zu dem »Fleisch«, der noch an den früheren des Pneuma zu den festen Bestandteilen des Organismus wenigstens anklingt, nur dass im N. T. eben beide Glieder des Gegensatzes nach dem Ethischen hingewendet auftreten. Dasselbe gilt von den Stellen, in denen die Gemeinde als der Leib Christi und zugleich durchdrungen von seinem Geiste erscheint††), ferner da wo die Wirksamkeit des (ethischen) Pneuma ins »Herz« verlegt wird†††). Die alte griechisch-psychologische Einteilung ferner in Leib, Pneuma und Seele treffen wir ebenfalls im N. T., so jedoch, dass das Pneuma nunmehr, seiner ver-

*) s. B. Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T. 2. Aufl. S. 88.

**) Ev. Joh. 1, 32. 33.

***) Ebd. 3, 8; vgl. 5. 6.

†) 20, 22.

††) Eph. 4, 4. 1. Cor. 12, 12 f.

†††) Röm. 5, 5. Eph. 3, 17.

änderten Bedeutung gemäß (wie schon im alttestamentlichen Ruach) an die oberste Stelle tritt*), somit an diejenige welche bei Aristoteles gegenüber dem Leib und der Seele dem *νοῦς* zukommt. Man hat jedoch damals schon längst kein eigentlich theoretisches Interesse mehr daran, Pneuma als ein mit der Luft verwantes zu wissen und jene Spuren des früheren Zusammenhangs sind in dieser Beziehung nur noch zufällig, auch z. B. wenn die Empfängnis (Christi) auf den heiligen Geist *(πνεῦμα ἅγιον)* zurückgeführt wird**). Denn was hier wie an andern Stellen als seine bedeutungsvolle Eigenheit heraustritt, die potenzirte schöpferische Energie und unwiderstehliche Wirksamkeit auf Grund seines übernatürlichen Wesens ist doch jedenfalls mehr hebräischen als griechischen Ursprungs. Und auf Grund dieses Supranaturalismus ist nun eben das Pneuma im N. T. zu einem rein ethischen und weiter zu einem mystischen Princip geworden und tritt auf Grund dessen mit Wirkungen auf wie Zungenreden und Weissagungen. Immerhin mögen griechische Vorstellungen, wie die Wirksamkeit der aufsteigenden Pneumata in den Orakeln der Pythia***) u. dgl. auch zu ihrem Teil hier mit nachgewirkt haben†).

Abgesehen von solchen unwillkürlichen Reminiscenzen ist das Pneuma des N. T. durchaus das immaterielle geistige Princip, welches in erster Linie (und man mag auch darin noch einen Zusammenhang mit dem *νοῦς* der Griechen erkennen) wesentlich Erkenntnis wirkt: so im Ev. Johannis, so bei Lucas††). Die letzte Hand aber an die Weiterbildung des Begriffes in dieser Richtung legt der Apostel Paulus. Bei ihm ist das Pneuma der Hauptträger des religiösen

---

*) 1. Thess. 5, 23.

**) Matth. 1, 20. Luc. 1, 35.

***) Bei Plutarch u. a.

†) Auch die Dämonen und Engel sind wie ähnliche Gestalten der griechischen Mythologie als *πνεύματα* gefasst; s. Cremer, Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität (Gotha 1866) S. 463; desgleichen die abgeschiedenen Seelen der Verstorbenen, 1. Petr. 3, 19.

††) Weiß a. a. O. S. 593. 647.

Lebens in Erkenntnis wie in Gemüt. Es steht bei ihm in dieser Function zwischen Gott und dem Menschen als die wirkende, schöpferische Kraft. Die Tatsache dieser Mittelstellung ist der letzte dünne Faden, durch welche die paulinische Auffassung noch mit der früheren (besonders der philonischen) zusammenhägt. Im Uebrigen aber treten bei Paulus sowohl der Begriff der Seele wie der der Vernunft vor dem der Wirkung des Pneuma in den Schatten, eine Anschauung, die in dieser entschieden ausgesprochenen Weise unter den neutestamentlichen Schriften selbst nur die paulinischen vertreten. Ethische Verhältnisse, die in andern unter diesen noch der Seele *(ψυχή)* zugeschrieben werden, erscheinen hier als Verhältnisse oder Wirkungen des Pneuma*). Das Geistige *(πνευματικόν)* wird ausdrücklich dem »Seelischen« *(ψυχικόν)* wie das Höhere dem Niederen gegenübergestellt**).

Die Erkenntnisweise des Pneuma ist bei Paulus im Gegensatze zu der der Vernunft nicht mehr die begrifflich-discursive sondern mehr Intuition und auf Grund dessen dazu angetan, alles zu erforschen, auch »die Tiefen der Gottheit«***). Seine Wirkungen aber auf den Menschen sind nicht mehr wie früher physiologische wie Gesundheit oder Krankheit, sondern rein ethische, die Tugenden der Liebe, Sanftmut; Gefühle des Friedens und der Freude;

---

*) Vgl. Matth. 10, 28 mit 1. Cor. 5, 5. 1. Petr. 2, 11 mit Gal. 5, 17. Hebr. 10, 39 mit Eph. 4, 23 (Krumm, de notionibus psychologicis Paulinis, Gießen 1858, S. 6 f.).

**) 1. Cor. 15, 35—49. Dem Pneuma gegenüber treten daher hier auch diejenigen seelischen Kräfte zurück, deren Wirksamkeit bisher als das Geistigste im Menschen erschienen war, namentlich der *νοῦς*, da diesem als dem Organ des »natürlichen« Menschen die Fähigkeit der Gemeinschaft mit Gott zum Zwecke der mystischen Lebenserneuerung abgeht. Weiß S. 246. 341. Er selbst wird erst unter der Wirksamkeit des Pneuma zu einem seiner dienenden Organe (Krumm a. a. O. S. 21 f.), und überhaupt reicht der Begriff des Pneuma auch psychologisch bei Paulus viel weiter als der des *νοῦς*, da es nicht nur die praktische Seite in sich enthält (Röm. 12, 11. 8, 6 u. a.), sondern auch das Gemüt umfasst und durchdringt (Gal. 5, 22. 1. Cor. 16, 18 u. a.).

***) 1. Cor. 2, 10. vgl. Krumm 17 f.

Freiheit u. dgl.*). Auch im Erkennen ist es wesentlich auf den ethischen Zweck der Heiligung gerichtet. Das alles wirkt die aus Gott stammende und auf die Gläubigen ausgegossene Kraft des »Geistes« **). Von besonderem Interesse ist hierbei die Tatsache, dass das so umgewandelte Pneuma nun auch da wo es doch einmal noch auf Leibliches wirkend erscheint, nach dieser Seite hin gerade das Gegenteil von dem tut, was es nach griechischer Auffassung dort zu wirken hatte. Das Pneuma als »Geist« hat nicht mehr den Leib zu bilden sondern hilft »des Fleisches Geschäfte töten« ***); es vermittelt nicht mehr die Bewegungen sondern verhindert, »die Lüste des Fleisches zu vollbringen«; den Geist »gelüstet wider das Fleisch« †).

Der Zusammenhang zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geist vermittelt sich nach alledem auch nicht mehr durch ein Physisches sondern auf dem Wege des Glaubens ††). Die Pistis allein bleibt übrig als Verbindung zwischen Geist und Geist, da kein materielles Medium wie Luft u. dgl. im letzten Grunde dazu ausreicht.

10. In der Folgezeit ist diese mystische Auffassung des Geistes bekanntlich für die Theologie und Theosophie von größerem Interesse gewesen als für das speculative philosophische Denken. Aber auch für letzteres hat dieser Abschluss der antiken Entwicklung des Pneumabegriffs seine maßgebende und hervorragende Bedeutung. Erst mit der Erreichung derjenigen Stufe in der Ausbildung der Anschauung vom Wesen des Geistes, auf welcher das Pneuma sich aus einem Anhängsel und Erzeugnis der Materie in den Gegensatz zu derselben verwandelt, zeigt sich der Begriff des Geistes als zu derjenigen Abstraction heraus- und herangewachsen, in der er bis heute zugleich das tiefste und das höchste Problem der Speculation hat abgeben können. Erst

*) Röm. 14, 17. 15, 30. 1. Cor. 4, 21 u. a.

**) Weiß S. 326 Anm. 4.

***) Röm. 8, 13.

†) Gal. 5, 16. 17.

††) Gal. 3, 5. 14. Eph, 1, 13.

aus diesem Boden konnten die Aufgaben der modernen Geistesphilosophie hervorwachsen: die Auffassung der Materie als einer Erscheinungs- oder Entwicklungsform des Geistes für den Geist, ferner die neuen Begriffe und Probleme des Bewusstseins, Selbstbewusstseins und die damit zusammenhängenden Ausdeutungen von Verhältnissen der inneren Erfahrung; nicht nur wurde die monistische Metaphysik im eigentlichen Sinne von hier aus erst möglich, sondern auch für die Fragen der Erkenntnislehre ergeben sich neue und weittragende Probleme und Gesichtspunkte.

Auf alles dieses soll und kann an dieser Stelle nur eben in Kürze hingedeutet werden. Für die Zwecke unserer Untersuchung besteht zunächst und zum Schlusse noch das näher liegende Interesse, darauf hinzuweisen, wie auch in der zuletzt gezeichneten Reihe der Entwicklung neben dem erreichten Neuen das eigentlich abgestoßene Alte noch ziemlich lange nebenherschreitet. Der durch Jahrhunderte festgehaltene physikalische Begriff des Pneuma bleibt auch neben der abstracten Inhaltsbestimmung desselben noch als besondere Vorstellung bestehen; denn für jede der beiden Auffassungen gab es noch wissenschaftliche Fragen, zu deren Beantwortung man sie nicht entbehren konnte. Nun war schon durch ihre Gleichnamigkeit die Ansicht von ihrer inhaltlichen Verwantschaft immer wieder nahe gelegt; die heute offen liegende Einsicht in den historischen Process aber, wie der eine Inhalt aus dem andern hervorgewachsen war, entzog sich noch lange der Erkenntnis und rechten Würdigung. Kein Wunder, dass man auch noch lange den Inhalt der einen Anschauung durch den der andern zu ergänzen und überhaupt Synthesen zwischen beiden herzustellen unternahm, die abseits von den Keimen einer neuen triebkräftigen Speculation liegend immerhin als eigentümliche Nachgeburten der antiken Bedeutungswandlungen des Pneuma unser Interesse erregen. Wir finden sie namentlich bei den christlichen Apologeten der patristischen Zeit, die ja schon durch diesen ihren Zweck etwas mehr auf Vermittelung des Neuen mit den heidnisch-griechischen Anschauungen hingewiesen waren. Nach Theo-

philus von Antiochia z. B. ist Gott »der Ernährer jedes Lebenshauches (*τροφεὺς πάσης πνοῆς*); er hat der Erde einen Lebensgeist gegeben, dessen Hauch das All belebt. Durch ihn atmen wir und wenn Gott ihn bei sich zurückbehält, vergeht das All. — Er vertritt für die gesammte Schöpfung die Stelle, welche die Seele beim Menschen hat. Ihn hat er als das Dünne, Feine, zunächst mit dem Dünnen, dem Wasser, vermischt, damit .... dieses mit dem Pneuma überallhin durchdringend die Schöpfung nähre ....... Auf denselben Geist geht es auch, wenn gesagt wird, alle Kreatur werde umfasst vom *πνεῦμα θεοῦ* und dieses .... werde wieder umfasst von der Hand Gottes. Der Lebensgeist ist auch das die ganze Kreatur Zusammenhaltende, und da nun Gott als Ort aller Dinge das Allumfassende ist, so steht ihm dieses Pneuma gleichsam an der äußersten Grenze der Schöpfung am nächsten« u. s. w.*). In die Classe solcher Blendlinge von Begriffsbildungen gehören auch (schon der Zeit nach) die Vorstellungen von dem »pneumatischen Leibe«, der im Unterschiede von dem materiellen und doch eigentlich als ein Analogon desselben der Seele als unverlierbares verfeinertes somatisches Eigentum anhaften und demgemäß auch nach dem Tode verbleiben soll**). Auf weitere neuere und neueste Fortwirkungen der verschiedenen Pneuma-Begriffe ist schon oben im Anschluss an Galens Lehren hingewiesen worden.

---

Unsere historische Untersuchung ist hier zu Ende. Es kam darauf an, in dem Vorstehenden die Entwicklung eines Begriffes, der für unsere wissenschaftliche Welt- und Lebensauffassung eine hervorragende Bedeutung hat, bis zu demjenigen Punkt zu verfolgen, wo dieselbe im wesentlichen für das metaphysische wie für das theologische Denken der

*) W. Möller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche (Halle 1860) S. 178 f. Verwantes ebd. S. 179, 181 aus Tatian und Athenagoras.

**) Vgl. Philopon. ad Ar. d. an. fol. 66. Hierocles, Comment. z. den *χρυσᾶ ἔπη* ed. Mullach S. 169 f.

Folgezeit als in maßgebender Weise fixirt erscheint, den exacten Wissenschaften gegenüber aber wenigstens ihr Resultat im Inhalte einer fassbaren und deutlichen Vorstellung zu Tage legt, zu dem man dann kritisch oder dogmatisch, zustimmend oder ablehnend jedenfalls Stellung zu nehmen in der Lage ist. Es schien der Mühe wert, diesem einen Process einer Begriffswandlung eindringender nachzugehen, weil er an einem der geeignetsten und anschaulichsten Beispiele eine specielle Erläuterung und Beleuchtung einiger für die wissenschaftliche Methode im allgemeinen bedeutungsvoller Wahrheiten gewährt.

Wenn wir die allmähliche Aus- und Fortbildung der allgemeinen Begriffe verfolgen, um zu sehen, aus welchem ursprünglichen Inhalte heraus und durch welche Wandlungen hindurch sie zu dem geworden sind, was sie an bestimmten Epochen und durch längere oder kürzere Perioden hindurch bedeuten, so haben wir damit noch etwas anderes vollzogen als die Leistung eines historischen Capitels zur Logik oder Metaphysik. Wir erhalten dadurch nach und nach einen zusammenhängenden Einblick in die Entwicklung des wissenschaftlichen Bewusstseins der Menschheit überhaupt und erschließen uns in gleichem Maße von dieser Seite aus das Gebiet allgemein psychologischer und (was im Grunde dasselbe ist) culturhistorischer Erkenntnis.

Es ist bekannt, dass neue Begriffsprägungen immer auch neue Inhalte und oft weitreichende Anstöße für neue Denkbewegungen und veränderte Weltanschauungen geworden sind. Damit ist weiter verbunden, dass sie nicht bloß auf das Denken sondern auch auf das Fühlen und Wollen ganzer Epochen ihren Einfluss behaupten. In der ausschließlich philosophiegeschichtlichen Betrachtungsweise sieht und zeigt man in der Regel nur die logischen Inhalte, wie und wo sie an entscheidender Stelle auftreten; sie sind da, man weiß oft nicht recht, woher, und es ist in der Tat in sehr vielen Fällen gar nicht der Boden derjenigen Wissenschaft, in deren Geschichte sie die Hauptrolle spielen, der Grund, auf welchem sie ursprünglich gewachsen sind.

Man versteht aber einen Begriff oder überhaupt eine Denkweise und die Wirkung, welche sie auch auf das philosophische Bewusstsein ihrer Zeit ausgeübt hat, immer erst dann wirklich und vollkommen, wenn man die Quellen rinnen hört, aus denen er zusammengeflossen ist und dem Wege nachgeht, den er bis zu dem entscheidenden Endpunkte genommen hat. Warum z. B. das Altertum es (trotz Demokrit und Epicur) nicht zur erfolgreichen Ausbildung einer wissenschaftlichen Forschungsmethode im Sinne der mechanischen Weltanschauung (und damit auch nicht zu einer richtigen Einsicht in das Verhältnis des Ethisch-Teleologischen zum Naturmechanismus) gebracht hat, lernt man erst verstehen, wenn man bei Galilei, Newton u. a. die Entstehung des naturwissenschaftlichen Denkens der Neuzeit an der Hand bestimmter Begriffe der Statik und Mechanik studiren kann, und die Probleme, denen die neue begriffliche Anschauung zu genügen sucht, dort erst wirklich als solche für den Zusammenhang des Naturganzen auftreten sieht.

Wie ursprünglich jedes Wort als Ausdruck der »innern Sprachform« immer nur eine bestimmte Seite des Bezeichneten als Vertreter für die Summe oder das System der in der betreffenden Anschauung vereinigten Merkmale herauskehrt, so stellt auch jeder allgemeine Begriff immer eine Verdichtung einer Vielheit von Anschauungen oder Verhältnisbeziehungen dar, die in dem Bildungs-Gange des wissenschaftlichen Denkens oft aus scheinbar sehr weit von einander entfernten Ursprüngen sich zusammengefunden haben und in dem Ausdruck, welcher sie fixirt, nicht mehr gesondert zu Tage treten. Daher die bekannte aber noch immer nicht überall gehörig begründete und erklärte Erscheinung, dass Begriffe ihre Bedeutungen wechseln, ihre Tragweite verändern und schließlich nicht selten sogar das Gegenteil ihres ursprünglichen Inhalts darzustellen scheinen. »Die Neuzeit fand eine vollständig ausgebildete Terminologie vor, ließ davon freilich manches fallen, aber behielt doch wichtiges und wesentliches bei, um so mehr da man sich des Neuen zu Anfang nicht klar bewusst war und das Eigentümliche aus manchen

Gründen sehr langsam zur Ausprägung brachte. So ward das Neue in das Alte hineingedeutet und damit mannichfacher Verwirrung der Zugang geöffnet. Ferner machten innerhalb des Ganzen verschiedene Richtungen auf denselben Platz Anspruch, so dass sich sehr abweichendes ineinander und durcheinander schob. Daher kommt es, dass sich Begriff und Ausdruck recht häufig nicht decken, sowie dass die Ausdrücke für die tatsächlich vorhandenen Begriffe weitaus nicht genügen. In einem Ausdruck trifft oft eine ganze Anzahl von Begriffen zusammen und wir haben überhaupt weit mehr und weit eigentümlichere Begriffe als es nach der sprachlichen Bezeichnung scheinen könnte« *).

Auch die Begriffe sonach haben ihr Leben, Ableben und Nachleben, ihre Blütezeit, in der sie im Bewusstsein der denkenden Menschheit jeder zu seinem Teile an der fortgehenden Vervollkommnung allgemeiner Erkenntnis wirken und weiter jene eigentümlichen Perioden des Verkommens und Verwehens, in der sie oft durch unbestimmt lange Zeiträume hindurch abseits von dem kräftigen Strome des wissenschaftlichen Lebens und Denkens nicht selten in wunderlicher Verkleidung und Verkümmerung ein abgestorbenes Dasein führen. Wenn die geschichtliche Erkenntnis es uns nicht sagte, wir würden es z. B. einem Ausdrucke wie »Quintessenz« heute nicht mehr ansehen, in welch einem festgefügten und weitherschenden Systeme aristotelischer Begriffe er s. Z. seine bedeutungsvolle Stelle einnahm.

Eine eingehende und zusammenhängende Begriffsgeschichte im Sinne der hier angedeuteten Tatsachen und Anschauungen gehört zu denjenigen wissenschaftlichen Aufgaben, deren Lösung wir erst noch zu erwarten haben. Zu ihrer vollständigen Durchführung würden neben und mit der Geschichte der Philosophie alle Specialwissenschaften ihren wesentlichen Anteil zu geben haben. Hierin läge zugleich die notwendige Ergänzung zu derjenigen Bearbeitung der

*) R. Eucken, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart (Lpz. 1878) S. 259.

Geschichte der Wissenschaften, der es in erster Linie darauf ankommt, den Fortschritt in Erkenntnis und Verwertung des inductiven Materials und in der Auffindung specialwissenschaftlicher Gesetze aufzuzeigen. Es eröffnet sich von hier aus der Blick auf die Idee einer Geschichte der Wissenschaft in dem Sinne, dass in ihr sowohl die Geschichte der Philosophie als auch die der Einzelwissenschaften nicht minder aber auch die der mythischen Vorstellungen, als notwendig darin befasste organische Glieder aufzugehen hätten, und damit die Idee einer Geschichte des wissenschaftlichen Bewusstseins der Menschheit überhaupt.

Der Begriff des Geistes, zu dessen Geschichte unsere obige Untersuchung das erste Hauptstadium seiner Entwicklung zu zeichnen versucht hat, ist besonders geeignet, zu dem hier Gesagten die anschaulichen Beweise zu geben. Es gibt keine Specialwissenschaft, welche ihn nach allen in ihm liegenden Beziehungen unter die Gegenstände ihrer Arbeit zu zählen hätte; die Geschichte der philosophischen Systeme aber, rein auf sich selbst gestellt, lässt ihn hier oder da auftreten ohne seine Vorgeschichte genügend zu kennen. Es ist aber nicht bloß »interessant«, sondern am Ende von durchgreifender Bedeutung auch für philosophische Erkenntnis, die deutliche Einsicht zu gewinnen, dass dieser jedenfalls noch auf lange hin nach den verschiedensten Seiten unentbehrliche und weittragende Begriff weder als »angeboren« oder »apriorisch« noch als die unvermittelte Schöpfung eines einzelnen genialen Denkers, ebensowenig aber auch als Ergebnis inductiver Methoden der Beobachtung ins Dasein getreten ist, sondern dass er aus dem Boden einer ursprünglich physikalisch concreten Vorstellung allmählich herauswuchs auf Grund einer stetigen Entwicklung von teils allgemeinen teils speciellen wissenschaftlichen Theorien, die ihrerseits selbst wieder ihren Inhalt erhielten teils aus bestimmten und bewussten Interessen der Forschung und Erkenntnis, teils aus unwillkürlich dem Bewusstsein sich aufdrängenden Anschauungs- und Apperceptionsweisen von Verhältnissen der Natur und des Denkens; dass an seiner Heraus-

bildung nicht allein der wissenschaftliche Verstand sondern auch gewisse weniger leicht erkennbare und der Analyse zugängliche Betätigungen des Gemütslebens ihren Anteil haben und dass er außerdem ein Ergebnis ist der gegenseitigen Berührung und Wechselwirkung, in welche die Erkenntnis- und Gefühlsweisen zweier sehr verschiedenartiger Völkerstämme mit einander gekommen sind. Wie der Geist, nach Lazarus' Ausdruck*), das gemeinschaftliche Erzeugnis der menschlichen Gesellschaft ist, so ist der Begriff des Geistes das Erzeugnis nicht eines Einzelnen, ja nicht einmal einer einzelnen Nation, sondern des Zusammenwirkens der teils gemeinsamen teils verschiedenartigen Denk- und Gefühlsweise ganzer einander sehr fremder Nationen. Und dies gilt nicht bloß von seiner antiken Geschichte. In der fortgehenden Denkarbeit der Neuern hat er auch seine fortgehende Bearbeitung und Weiterbildung gefunden; auch hier würde sich zeigen lassen, wie die unterschiedenen Anschauungs- und Auffassungsweisen der einzelnen Völker in ihrer wechselseitigen Berührung zu neuen Wendungen in der Begriffsentwicklung und damit u. A. zu neuen schöpferischen Apperceptionen führen.

(Vgl. die Nachträge am Schlusse des Heftes.)

# Herbarts Sprachauffassung im Zusammenhange seines Systems.

Von Prof. Franz Misteli.

Schon bei meiner letzten Abhandlung über »Lautgesetz und Analogie« war es mir aufgefallen, dass Herbart über Sprache sich in einer Weise auslässt, die lebhaft an Whitney

*) Das Leben der Seele I², S. 333.

erinnert. Diese Begegnung, auf welche man am allerwenigsten gefasst sein durfte, verursachte mir nicht geringe Bedenken, so dass ich dem Sachverhalte näher auf die Spur zu kommen beschloss. Es handelte sich darum, alle Stellen, in denen Herbart über Sprache eine Meinung*) abgibt, zu sammeln, und sie sowohl für sich als im Zusammenhange seiner Lehre zu betrachten. Das Resultat ist in den folgenden Blättern niedergelegt.

## I.

Ausgehen will ich von einer Definition der Sprache, die Herbart Bd. VI, S. 209 vorträgt: »Das Sprechen ist eine Arbeit. Wie diese von einer Vorstellungsmasse abhängt, in welcher der Begriff des Zweckes herscht und beharrt, während die Vorstellungen der successiv anzuwendenden Mittel in einer bestimmten Folge ablaufen: so auch muss der ganze auszusprechende Gedanke dem Sprechenden beständig vorschweben, doch so, dass die hineingehörigen Teilvorstellungen und besonders die der hervorzubringenden Sprachlaute, sich in einer regelmäßigen Succession entwickeln.« Indem ich jetzt davon absehe, dass die Worte »und besonders die der hervorzubringenden Sprachlaute« nur so nachträglich und beiläufig eingeschoben werden, weil ohne sie die Definition viel zu weit wäre, ohne doch deutlich das Was und Wie des Ablaufens anzugeben, worüber ein Hinweis auf Steinthals »Abriss« Teil I, § 271 und 272 genügt, hebe ich nur die einstweilige Uebereinstimmung mit dem hervor, was Steinthal a. O. S. 86 flg. äußert: »Sie ist eben nur Ausübung einer Fähigkeit, Aeußerung einer Kraft« u. s. w. Vervollständigen lässt sich die Definition der Arbeit und damit auch der Sprache durch Steinthals Worte S. 407 a. O. »Arbeiten aber heißt: an einem unveränderten Stoffe die Form abändern«; denn während

*) Ich habe mich auf die Schriften zur Psychologie, Bd. V, VI, VII der sämmtlichen Werke, beschränkt, in denen sich am meisten Anlass bot, der Sprache zu gedenken. Was aus den übrigen Bänden hinzukommen mag, würde dem Resultat kaum Abbruch tun.

Herbart nur den äußeren*) Charakter der Arbeit beschreibt, zeitliche Succession der einzelnen dem beharrenden Zwecke untergeordneten Mittel, bestimmt der letztere auch den Zweck selbst als Formung. Beide Momente des Begriffes Arbeit zusammengenommen ergeben nunmehr folgende Definition: Sprechen ist eine Arbeit, den Gedankenstoff geformt in der zeitlichen Folge articulirter Laute darzustellen. Die drei Reihen des Stoffes oder Inhaltes, der inneren Sprachform, der hörbaren Laute treten deutlich heraus.

Darin liegt nun aber nicht, ob die Sprache praktische oder theoretische Tätigkeit ist; denn eine Zeitfolge der einzelnen durch den Zweck der Formung zusammengehaltenen Mittel ist sowohl die eminent praktische Beschäftigung des Holzhackers als die künstlerische Tätigkeit des Musikers. Das passt auf jede Tätigkeit mit beabsichtigtem Erfolge, auf jede hohe und niedrige Leistung. Herbart lässt uns aber nicht in Zweifel, wie er Arbeit in Beziehung auf Sprache versteht; denn S. 208 steht eine engere Definition: »Das Sprechen ist ursprünglich eine Art des Handelns. Anfangs schreiet das Kind, anstatt zu sprechen; und besonders bei eigensinnigen Kindern, deren Wünsche auf ihr Geschrei mehrmals sind befriedigt worden, sieht man deutlich, wie die Begierde das Schreien in Dienst nimmt, und dasselbe gerade wie ein Werkzeug gebraucht. Auf ganz ähnliche Weise werden späterhin die articulirten Laute angewendet, welche mit den Vorstellungen der Gegenstände und ihrer Veränderungen sich compliciren. Denn es bedarf kaum einer Erinnerung, dass die Worte der Muttersprache mit ihren

*) Eben so in dem ausführlichen Artikel über Arbeit Bd. VII, S. 635 flg., wo noch folgende nähere Bestimmung: »Ueberhaupt ist dreierlei bei der Arbeit zu unterscheiden: die ablaufende Reihe in der Mitte, die herschende Vorstellung drüber, die empirische Auffassung des Getanen drunter«, also: Mittel, Zweck, Fertiges, die sich einigermaßen mit den gleich zu erwähnenden Reihen der Sprachform, des Stoffes, des Lautes zusammenstellen lassen. Denn die herschende Vorstellung, der Zweck z. B. Zahlung, ist keine Reihe wie der Gedankenstoff, und würde etwa der Ueberredung entsprechen; und der Laut für sich kann nicht als Getanes gelten.

Bedeutungen vollkommene Complexionen bilden.« Damit ist S. 401 zu vergleichen, wo es von denselben eigensinnigen Kindern heißt: »Ihre Laute werden für sie ein Organ des Handelns, so unnatürlich dies auch ist.« Herbart fasst somit das Sprechen deutlich als praktische Arbeit auf; sein Ursprung und Zweck liegt nicht in theoretischen Mitteilungen, sondern in Befriedigung von Begehrungen. Aber aus der Anwendung des Schreiens folgt doch kaum etwas für die Verwendung der Sprache; denn der Begriff des Sprachlautes umfasst Betonung und Artikulation, nicht Stimmstärke als solche.

Der Gegensatz zu Steinthal springt bereits in die Augen; derselbe bespricht die von Herbart erwähnte zweifellos richtige Erfahrung S. 330 flg. ebenfalls und schließt kurzweg: »Hier fehlt durchaus das charakteristische Element der Sprache: theoretische Mitteilung.« Wo Laute in dieser Weise als Werkzeug verwendet werden, wo mit Lauten im eigentlichen Sinn gearbeitet wird, da hat man eben noch gar keine Sprache, nicht nur weil die Arbeit im Schreien und nicht in der Lautirung besteht, sondern auch weil man an der Absicht der Mitteilung stark zweifeln kann. Steinthal weist treffend darauf, wie man den Hund vor geschlossener Tür winseln hört, auch wenn niemand da ist, der ihm öffnen könnte, weil er vermittelst des Winselns die Tür öffnen zu können glaubt, wie ihm einige Male früher geöffnet wurde, ohne dass er den Zusammenhang begriffen hätte. So sucht auch das Kind das Verweigerte z. B. das Spielzeug unmittelbar zu erschreien und gar nicht erst jemanden zum Geben oder Holen zu veranlassen. Ganz so wie bei ersterem Winseln und Türöffnen, beim andern Schreien und Spielzeug, soll sich nach Herbart in der Sprache auch Laut und Vorstellung verflochten haben. Die Glieder aller drei Paare sind nur zufällig an einander geraten; außer dem Mechanismus der Complication (Complexion) existirt nichts, was sie zusammenhielte, und diesen Mechanismus setzt die Begehrung in Tätigkeit.

Ich übertreibe nicht, sondern S. 217 redet Herbart so



deutlich und so ausführlich, dass ich auch diese Stelle vollständig hersetze: »Die ersten Mitteilungen also geschehen entweder nicht absichtlich, oder nicht durch willkürliche Zeichen; sie waren nicht Sprache. Gleichwohl verstand man einander, und glaubte sich verstanden. Dies erriet man aus dem zusammenstimmenden Handeln, welches den gemeinsamen Gedanken gemäß war; es konnte aber leicht zusammenstimmen, wenn man unter gleichen Umständen gleiche Bedürfnisse hatte. Die Naturlaute, oder zufälligen Aeußerungen bei Gelegenheit des gemeinsamen Handelns, reproducirten sich bei jedem in wiederkehrender Lage; riefen jedem den nämlichen Gedanken zurück, und waren mit Erwartung eines ähnlichen gemeinsamen Handelns von beiden Seiten ohne weiteres Fragen und Zweifeln verknüpft. Wie es zugehe, dass einer den Andern verstehe, und ob er wohl verstehen oder misverstehen werde: das wurde nicht gefragt noch bedacht; sondern das Handeln war es, worauf, ohne alles Denken an das Denken des Andern, die Erwartung und die Aufmerksamkeit sich richtete. Blieb nun aber das erwartete Handeln des andern aus, dann legte man mehr Anstrengung in den damit complicirten Laut.... Da fing die Absichtlichkeit des Sprechens an; die Willkür in der Ursprache aber ist eine Fiction, wie die Contracte, worauf die Staaten ursprünglich sollen gegründet sein. Die einmal verstandenen Zeichen veränderten sich durch Abkürzung und durch Zusammensetzung; beides wechselsweise, so dass aus abgekürzter Zusammensetzung die Flexionen und Derivationen entstanden. Dass späterhin die Sprache sich fortbildete wie die Werkzeuge, deren roheres stets das bessere verfertigen hilft, versteht sich von selbst, und bedarf keiner Erläuterung. Die Willkür nahm Platz, als die Sprache schon nicht mehr Ursprache war, so wie die Contracte in die Staaten kommen, nachdem sie schon stehen.« Das enthält alles Antriebe, die auch Steinthal § 499 seines Abrisses Teil I »nicht unterschätzen« will, »die in der Arbeit, dem Drange der Umstände, der Not liegenden«; aber er legt »das größte Gewicht auf die freie Mitteilung in Folge der

Geselligkeit, als Ausbruch der Erinnerung« u. s. w. und auch Glogau hebt in seinen »Psychologischen Formeln« häufig und nachdrücklich hervor, dass nur die Muße die Früchte des Geistes zeitige.

Ein unbeholfenes Werkzeug bleibt aber die Sprache für das Denken immerhin; denn während die Arbeit, für welche ein Werkzeug bestimmt ist, ohne dasselbe gar nicht oder ungenügend vollführt werden kann, ist es nach Herbart Bd. VI, S. 218 ganz unrichtig, »dass man vermittelst der Sprache denke«. »Man kann nicht ohne die Worte denken, nachdem die Vorstellung der letztern mit den Begriffen complicirt ist, weil der psychologische Mechanismus an die Complication gebunden ist, und vollkommene Complicationen unter gar keinen Umständen können getrennt werden .... Die Summe aber, oder der Grad des Vorstellens, oder die Innigkeit der Verbindung unter den Merkmalen eines Begriffs, dies alles, worauf die Wirksamkeit unserer Vorstellungen beruht, wächst nicht im geringsten durch das angeheftete Zeichen.« Mit dem letzteren Ausdrucke stimmt es, wenn Bd. V, S. 498 folgende dritte Definition von Sprache erscheint: »Man kann von den Begriffen auch sagen, sie seien die Vorstellungen in dem Zustande, worin sie unmittelbar an die Sprache geknüpft seien; und von der Sprache: sie sei ganz eigentlich das, was verstanden oder nicht verstanden werde, so dass hieraus sich die ursprüngliche, obgleich nicht die ganze Bedeutung des Wortes Verstand ergebe.« Ich führe diese Definition, welche im Gegensatze zu den beiden ersten nicht das Sprechen und die Tätigkeit, sondern die Sprache und das Werkzeug betrifft, nur an, um zu beweisen, dass nach Herbart Laut und Vorstellung durch kein inneres Band verknüpft, sondern nur von außen wenn gleich unauflöslich zusammengeknüpft sind, wobei man freilich absolut nicht begreift, wie die solchergestalt mit dem Laut zusammengeknüpfte Vorstellung immer einem Verstandesbegriffe gleichkommt, so dass die Worte die Begriffe vertreten. Nicht als göttliche Schöpfung, nicht als willkürliche Erfindung betrachtet Herbart die



Sprache, sondern als zufälliges Product der Not der Praxis und des psychischen Mechanismus und somit als psychisches Ereignis, nicht wie Humboldt und Steinthal als geistige Geburt und Zeugung.



Nun bemerke man aber den Widerspruch, der darin liegt, dass bald von Sprechen als Arbeit und Handeln, bald von Sprache als Werkzeug und Zeichensammlung die Rede ist, ein Werkzeug freilich, ohne welches nicht (nicht: vermittelst dessen) gedacht werden kann. Sind aber Sprechen und Sprache so verschieden wie Arbeit und Werkzeug? Im Gegenteil fallen beide zusammen und die abgegriffensten Redensarten z. B. »wie geht es Ihnen?« müssen eben gesprochen werden, um Sprache zu sein. Sprache besteht nur im Sprechen, oder insofern man sich wenigstens vorstellt, sie sei gesprochen worden (tote Sprachen) oder könne gesprochen werden (Kunstsprachen). Folglich ist Sprache Arbeit und Werkzeug gleichzeitig und gerade das macht ihr Charakteristisches aus. Weil Herbart diese Trennung vornimmt, die nicht besteht und nur durch die Worte: Sprechen und Sprache vorgespiegelt wird, ohne sie durchführen zu können, verschob sich ihm die Spracharbeit, die ohnehin bloß praktischer Art war, zum Sprachwerkzeug und zwar auch nur als *conditio sine qua non.* Nachdem die Sprache einmal ihrer heimischen Sphäre der theoretischen freien Mitteilung entrissen war, sank sie naturgemäß im Gedränge der Praxis immer wie tiefer. Wesentlich erhob sich Herbart über den Standpunkt menschlicher Erfindung nicht, ja bleibt noch unter demselben; denn das Sprachwerkzeug wird bei ihm nicht erfunden, sondern gefunden und nach den Gesetzen des psychischen Mechanismus gehandhabt und vervollkommnet. Dass Sprechen oder Sprache eine eigentümliche Art des Denkens ist, die eine bestimmte Stelle in der geistigen Entwicklung behauptet und nur innerhalb dieses größeren Ganzen betrachtet werden und Erklärung finden kann, dass die Not der Praxis, der Antrieb der Bedürfnisse, die Zufälligkeiten aller Art freilich begünstigende Veranlassungen bilden können, die aber wirkungslos bleiben, wenn



sie nicht einen vorbereiteten seelischen Boden treffen: all das weiß Herbart weniger als beispielsweise Herder.

Zwar könnte man sich dafür, dass er in die Sprache einen tieferen Blick getan, auf Bd. VI, S. 316 berufen: »Die Zersetzung der Complexionen durch die Urteile begegnet nicht bloß bei unsern Vorstellungen einzelner wirklicher Dinge, sondern auch bei den sämmtlichen Begriffen, und dadurch .... werden diese allmählich aus der Rohheit herausgehoben .... In ihrer äußeren Erscheinung ist diese Fortschreitung des menschlichen Geistes zu erkennen als Ausbildung der Sprache. Denn die Bedeutung der Wörter genauer bestimmen, oder zunächst nur genauer unterscheiden, und die Wörter mit Sorgfalt wählen: dies heißt nichts anderes, als den Inhalt der Begriffe strenger begrenzen.« Aber es handelt sich hier um Ausbildung der Sprache durch schriftstellerischen Gebrauch gegenüber der Nachlässigkeit der gemeinen Conversation ganz wie bei Whitney (siehe diese Zeitschr. Bd. XI, S. 368), nicht um ihre Entstehung und Entwicklung, wie das folgende zeigt: »Während der ersten Rohheit müssen sich die Wörter bequemen, alles zu bezeichnen, was durch irgend eine entfernte Aehnlichkeit diejenigen Vorstellungen, mit denen sie zuerst verknüpft wurden, ins Bewusstsein hervorruft. Wer aber von zweien Wörtern, die ihm zur Benennung eines vorliegenden Gegenstandes sich zugleich darbieten, das eine wählt und das andere verwirft: was geht in dessen Seele vor?« u. s. w. Schon die Ausdrucksweise zeigt, wie wenig Herbart es der Mühe wert hält, dem Ursprung der Sprache länger nachzugehen; die »erste Rohheit« und die »entfernte Aehnlichkeit« entschuldigen ihn in seinen Augen genügend, und wie das rohere Werkzeug »stets das bessere verfertigen hilft, versteht sich von selbst, und bedarf keiner Erläuterung«. So frägt er denn S. 217 ganz wie Whitney: »Worin liegt denn das Wunderbare der Sprache? in ihrem Ursprunge oder in ihren Wirkungen?« Die Sprache ist beiden keine aus dem Geiste entspringende Tat, sondern ein zufällig gefundenes und vervollkommnetes Instrument.

Am auffallendsten zeigt sich der Gegensatz von Herbart und Steinthal in der Auffassung des Urteils. Während Steinthal sich die größte Mühe gibt, die Entstehung des Urteils in dem und durch den Sprachprocess nachzuweisen und die einschlägigen Paragraphe seines Abrisses (§ 544—560) wirklich den Eindruck machen, dass der Verfasser »mit dem Gegenstande gerungen« (Urspr. der Spr. S. 319), während auch Glogau in seinen »Psycholog. Formeln« der Entstehung der zweigliedrigen Satzform einen großen Raum gestattet, ist nach Herbart das Urteil schon vor der und ohne die Sprache da und wird durch die Satzform eher gehindert als gefördert. Die charakteristische Stelle findet sich Bd. VII, S. 655 unter den »Aphorismen zur Psychologie«: »Reflexion und Urteil. Wer irgend zu einer Anschauung ein früheres Wissen, wenn auch nur ein Anerkennen, mitbringt, der reflectirt. Er fasst das Gegebene durch die frühere Vorstellung; ist aber diese nicht ganz identisch mit der neuen, so muss er urteilen, indem er die älteren abweichenden Prädicate zurückweist, und die neuen aufnimmt. Wie wenn jemand früher nur rote Rosen gesehen hätte, und jetzt auf einmal eine weiße, — oder orangenfarbene sähe. Zu bemerken ist dabei, dass die neuen Prädicate eins nach dem andern zum Vorschein kommen, während der Gegenstand gesehen, gekehrt, gewendet wird, also auch die Urteile eine Art von Reihe bilden. Negative Prädicate müssen sich unendlich oft erzeugen, und daher der Begriff des Nein eine große Stärke erlangen .... Aber die Continuität in diesem Process wird aufgehoben durch die Sprache. Sprechen ist Handeln, Arbeiten, welches immer die Continuität stört*), indem in einem Augenblick das Subject, im zweiten das fehlende Prädicat, im dritten das neue hervortritt, wobei No. 2 oft verschwiegen bleiben mag«. Das heißt

*) Zum bessern Verständnis vgl. Bd. VII, S. 636, wo unmittelbar nach Erwähnung der drei bei jeder Arbeit zu unterscheidenden Reihen folgt: »Die empirische Auffassung nun sc. des Getanen hemmt, wenn das Tun oder das Ereignis nicht sehr schnell verläuft, jeden Augenblick das Ablaufen an einem bestimmten Punkte.« —

doch nur — die »Aphorismen« sind nicht immer zu deutlich —: Ohne Satzform ließe sich einfach bejahen und verneinen, resp. »ja nein ja nein« sagen, oder mit dem Kopfe nicken und schütteln, vielleicht auch nur still Abweichung oder Zusammenstimmen constatiren; aber das sprachliche Urteil mit seinen mindestens zwei Worten zerrt jeden dieser einheitlichen augenblicklichen Acte auseinander, so dass die Reihe der Urteile sich nicht rasch genug abwickelt und ins Stocken gerät. Nämlich: man muss sich gegenwärtig halten, dass für Herbart schon die einfache Verschmelzung eine Art Urteil ist und schon Ausrufungen wie »Feuer! Land! Der Feind! Der König!« eine Art Sätze bilden, die den Sinn geben von »Dort steht ein Haus in Flammen! Dort wird eine Küste sichtbar! Der Feind rückt heran! Der König kommt oder steht dort!« Aber »so viel Weitläufigkeit machen die Gedanken des Rufenden nicht« (Bd. VI, 169); denn »die unmittelbare Warnehmung gibt das Subject; die Verschmelzung ist das, was die Copula zu bezeichnen hätte; die frühere, erwachende und mit jener ersten verschmelzende Vorstellung nimmt die Stelle des Prädicats ein. Aber eben darum, weil die Verschmelzung plötzlich geschieht, und schon vollzogen ist, ehe sie einen Ausdruck findet, kann die Logik das in Eins verschmolzene nicht als Beispiel eines Urteils brauchen; denn in einem solchen müssen die constituirenden Bestandteile deutlich zu unterscheiden sein« (Bd. VI, S. 169 flg.). Das sprachliche Urteil entsteht erst dann, wenn die Verschmelzung nicht sofort von Statten geht, sondern auf Hindernisse stößt z. B. »wo das Subject in einer Veränderung eines seiner Merkmale beobachtet wird« (S. 170). Kurz: Urteile sind nur verzögerte aufgehaltene Verschmelzungen; die Copula ist der Ausdruck dieser Verzögerung; wie die Verschmelzungen überhaupt sind auch die Urteile von der Sprache unabhängig und schon vor ihr vorhanden. Die Tat der Beziehung geht im Ereignis der Verschmelzung auf, die in der Sprachform nur eine ungebürliche Verzögerung erleidet, was in einer Reihe von Urteilen um so störender sein muss.

Darnach scheint der Sinn der Stelle Bd. VII, 655 flg. zweifellos der oben angegebene zu sein.

Damit hangen andere Behauptungen zusammen. Zunächst: wenn das Urteil nur auf Verschmelzung beruht und keine geistige Energie ihm inne wohnt, gibt es auch kein wahres Verb als Träger dieser Energie; entweder hört die Existenz von Nomen und Verbum ganz auf, oder alles ist eigentlich Nomen, zumal die Worte den ruhigen Begriffen entsprechen. Herbart entscheidet sich für das letztere Bd. V, S. 499: »Für die Sprache sind alle Begriffe, als solche, Substantiva; das Gehen und Stehen eben so wohl als der Baum und das Haus; das Wenn und das Aber eben so gut wie das Süße und das Kalte. Aber keine unserer Vorstellungen ist bloß und ursprünglich ein Begriff; eine jede, wie sehr sie auch isolirt zu sein scheine, hängt noch immer in allen ihren, wie sehr auch verdunkelten, Verbindungen; darum liegt in jeder ein mannichfaltiges Weiterstreben .... In diesem Weiterstreben müssen die Gedanken sich gegenseitig tragen und halten; darum biegt die Sprache ihre Worte, und baut daraus Perioden. Hierzu dienen ihr vorzüglich ihre Verba activa und passiva.« Man beachte auch das gleich folgende »dass die Bildung der Perioden auf dem Gegensatze Ja und Nein (auf der sogenannten Qualität des Urteils) beruht, und dieses wiederum ein mögliches Schweben zwischen Ja und Nein voraussetzt«. Um auch hier Einzelheiten zu übergehen, deren Kenntnis man Herbart nicht wohl zutrauen darf: dass auch flexionslose Sprachen existiren, dass das reine Passiv nirgends ursprünglich erscheint, halte ich mich nur daran, dass der Unterschied von Nomen und Verbum davon abhängt, ob die Begriffe als solche oder in ihren psychologischen Verbindungen betrachtet werden; an die Stelle der energischen Beziehung, welche der Sprechende vollbringt, tritt der sachliche Zusammenhang der Vorstellungen, der nur deswegen, weil er verdunkelt ist und zwischen Ja und Nein schweben kann, in die sprachliche Form sich auseinander zieht. Was für das Urteil oben die verzögerte Verschmelzung bei der War-

nehmung, bedeutet hier für die Periode das Schweben zwischen Ja und Nein bei Gedanken und Vorstellungen. Die Auffassungsweise bleibt dieselbe und erstreckt sich nur auf ein weiteres Gebiet. Und was von einfachen Sätzen und ganzen Perioden, gilt auch von der Sprache überhaupt, so »dass jedes gesprochene Wort für den Hörer ein Anfangspunkt von Reihen ist, welche sich alle ineinander verweben müssen, wofern die Rede soll verstanden werden. Alles, was diesen Process der Verwebung hindert, macht die Rede unverständlich« (Bd. V, S. 499). »Jedes Wort ein Anfangspunkt von Reihen« fällt zusammen mit dem in seinen Verbindungen hängenden Begriff.

Geschieht das Denken nicht vermittelst der Sprache, und ist es mit ihr nur zufällig in eine leider vollkommene und unauflösliche Complication geraten, so dass es sich seiner Last nicht mehr entledigen kann und überall den Ballast der Worte mitschleppen muss, so ist es nur consequent, wenn Herbart den einzigen Vorteil der Sprache in der Mitteilung sieht; die Sprache ist zwar für das Denken des Einzelnen unnütz, aber als Mitteilungswerkzeug der Gedanken für die Gesellschaft wertvoll. »Aller Vorteil der Sprache beruht auf dem geselligen, gemeinsamen Gebrauch, auf der Verlängerung und Berichtigung der eigenen Gedanken durch die der andern. Aber für den Einzelnen ist das Anheften der Gedanken an die Sprache sogar nachteilig .... Daher so viel törichter Wortkram, und so viel Eitelkeit, Unlauterkeit, falsche Schätzung des Wissens, Dreistigkeit des sinnlosen Plauderns« (Bd. VI, 218/9). Aber das wahre Wissen ist unaussprechlich. »Gäbe es eine intellectuale Anschauung, so würde ihr Angeschautes unaussprechlich sein. Gerade dieselbe Eigenschaft hat aber auch das wahre Wissen, welches aus dem discursiven Denken am Ende hervorgeht. Resultate vieljähriger Forschungen bedürfen vieler Worte, um vorgetragen zu werden; aber der Vortrag, der alle diese Worte auf Einen langen Faden reiht, ist nicht das Wissen selbst, welches in beinahe ungeteilter Ueberschauung die ganze Kette der allmählich ausgebildeten Gedanken trägt und

festhält« (S. 219). Was an diesen Sätzen wahr ist, bezieht sich auf den von Lazarus wiederholentlich besprochenen Process der »Verdichtung des Denkens«; aber falsch ist es, zwischen Wissen und Sprechen einen Gegensatz aufzustellen ganz allgemein; dazu verleitete Herbart teils seine viel zu äußerliche Ansicht von der Sprache, teils die intensive Beschäftigung mit Mathematik, die eher als jede andere Wissenschaft ein solch schauendes Wissen erfordert. Umgekehrt: ein Wissen, das sich nicht in analytische Formen auflösen kann, besitzt keinen Wert, weil es am Individuum haftet und nicht übertragbar ist, und ist kein rechtes Wissen, weil menschliches Wissen seinem Wesen nach discursiv ist und nicht erst durch die Sprache es wurde. Concentrirte Form mit der Möglichkeit der Auflösung in die Elemente charakterisirt das wahre Wissen; die Elemente müssen in der allgemeinen Form bloß aufgehoben, nicht vernichtet sein. Hatte nun aber Herbart Wissen und Sprechen in einen Gegensatz gebracht, so geriet er in der Unterschätzung des letztern immer wie weiter: während das Wissen Ketten von Einzelheiten wie mit chemischer Gewalt zusammenhält, besteht das Sprechen, namentlich das gewöhnliche, im Abwickeln kurzer, abgerissener, in einen Knäuel zusammengeballter Reihen nach zwei Stellen der »Aphorismen« Bd. VII, S. 656 und 676. »Auf neugieriges Anschauen und Reflectiren folgt ein Drang zum Wiedererzählen; dies Erzählen will dem Hörer das Ganze aus älteren Teilen zusammensetzen, und gibt ihm nicht Anschauung, sondern Reflexion. Der Sprachschatz, aus welchem das Vorrätige der Erzählung fließen soll, ist eine Summe von Bruchstücken aus Reihen. Schutt!« Und: »Bei altklugen Kindern — und bei Juden — springt voreilige Neigung zum Urteilen hervor. Viel zerbröckelte Reihen, viel Schutt muss bei diesen Leuten früh aufgehäuft sein . . . . Diese Art Menschen hat viel Sprache. Aus diesem Stamme wachsen die Philologen, nämlich die eigentlichen, denen das Sprechen ein Geschäft ist. Schwatzhafte Weiber wären wohl auch Philologen, wenn ihnen nicht mehr das Object als die Sprachform am Herzen

läge.« Nach der letzten kräftigen Bemerkung ist es fast überflüssig, noch eigens zu versichern, dass Herbart der Sprachbildung und dem Sprachstudium keinen sonderlichen Wert beimisst, jedenfalls überflüssig, die beiden bezüglichen Stellen Bd. VII, S. 663 und 664 auszuschreiben.

Alle Stellen sind in einer Weise geordnet, dass daraus ersichtlich wird, wie die Sprache, zuerst als Arbeiten und Handeln gefasst, bald genug ein Werkzeug (und auch dies nur uneigentlich) wird, und schließlich als Hindernis des wahren Wissens gilt — weil sie dem theoretisch-menschlichen Verhalten, ihrer richtigen Heimat, entrissen worden war.

Die Verwantschaft von Herbarts Ansicht mit derjenigen Whitney's und seiner Anhänger bedarf wohl keines eigenen Nachweises mehr; bloß dass diese die letzten Consequenzen zurückweisen würden. Hätten sie sich nun auf Herbart berufen, so würden sie Steinthal genötigt haben, anders als bloß scherzhaft zu antworten (siehe diese Zeitschr. VIII, S. 216 flg.) und sein Verhältnis zu Herbart gründlich darzulegen, natürlich dann auch diese Herbart-Whitney'sche Ansicht in seinem Buche über den Ursprung der Sprache zu besprechen, in welchem Whitney, wenn ich mich nicht irre, nur S. 232 und 250 (3. Aufl. 1877) vorübergehend erwähnt wird. Jene Darlegung insbesondere wäre um so wertvoller gewesen, als ja aus dem »Abriss« allein das Verhältnis Steinthals zu andern Denkern und Forschern nicht genugsam erhellt, jede persönliche Polemik z. B. sichtlich vermieden wird, und hätte aufs mindeste so arge Misverständnisse verhindert, wie sie selbst einem der Philosophie nichts weniger als abholden Pott begegnen, welcher in den Anmerkungen zu Wilh. von Humboldts Schrift »über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues« S. XXXIII alles Ernstes bedauert, dass Steinthals Bahnen gegenwärtig so weit »in das Labyrinth herbartischer Psychologie und Rechenkunst eingebogen« seien, »dass kein Strahl der Sonne Humboldt mehr dorthin dringt«. Ein eben so schönes Bild als falscher Gedanke! Schon aus der gänzlich abweichenden Auffassung

von Sprache könnte jeder, der den beiden Denkern irgendwelche Consequenz zutraut, auf einen starken Unterschied auch ihrer psychologischen Ansichten schließen; und was das Rechnen betrifft, so lehrt ein oberflächlicher Blick in den »Abriss« und in Glogaus psychologische Formeln, dass es sich nicht um mathematische Formeln, sondern nur um ein kürzeres und bequemeres Darstellungsmittel handelt, als es die Sprache gewährt. Uebrigens können auch bei Herbart die mathematischen Ausführungen ganz gut überschlagen werden: des Verständlichen und des Vortrefflichen bleibt noch die Fülle; denn das Labyrinth der Rechnerei, in das auch der Verfasser dieses Aufsatzes nicht eindringen möchte, ist auf allen Seiten von hellen und geräumigen Vorhöfen und Hallen gewöhnlicher Sprache umgeben, in denen sich jeder zurecht findet, der denken kann.

Mit größerem Rechte könnte man Steinthal daraus einen Vorwurf machen, so gar nirgends angedeutet zu haben, dass Herbart, der Begründer einer rationellen Psychologie, die uns für Auffassung des Wesens der Sprache »eine bessere Stellung gibt, als das vorige Jahrhundert einnahm« (Abriss Teil I, S. 78), für seine Person keine besseren Vorstellungen von Sprache besessen hat als die Männer des vorigen Jahrhunderts, eine bemerkenswerte Tatsache, die ich erwiesen zu haben meine. Der Grund dieser Lücke mag teils darin gefunden werden, dass zwar Herbart öfters, aber immer kurz und beiläufig über Sprache sich äußert, am ausführlichsten Bd. VI, S. 206—219, so dass der Leser kaum dazu gelangt, diese verstreuten Stellen zusammenzufassen; teils auch darin, dass trotz alledem viele einzelne vortreffliche Bemerkungen mit unterlaufen, die das Gefühl des Verkehrten in der Hauptansicht weniger aufkommen lassen.

Unter diese vortrefflichen Bemerkungen gehört zunächst dasjenige, was über den Einfluss der Mitteilung und des Gespräches gesagt wird Bd. VI, S. 209, 222, 251: wie dadurch, dass ein anderer meine Rede fortsetzt, meine Vorstellungsreihen sich verlängern, und der Geist sich bereichert; oder wenn des Andern Fortsetzung gegen meine

Vorstellung anstößt, auch daraus Veranlassung zu feinerer Bearbeitung der meinigen entspringt; wie namentlich durch Unterhaltung über Abwesendes und Vergangenes der Geist von der Last der sinnlichen Gegenwart erleichtert und in die Innenwelt versetzt wird, und so auch eine Vergangenheit erhält, die ihn der Zufälligkeit des Augenblicks entreißt; wie durch den Wechsel von Reden und Hören das Selbstbewusstsein erstarkt, weil gerade im andern das eigene Ich verstanden wird u. s. w. Dahin ferner die Bemerkung, dass die Wörter förmlich an die Stelle der Begriffe rücken, so dass man den Widerspruch der verschiedenen Merkmale, die eines ausmachen sollen, deswegen weil dies eine scheinbar durch das Wort dargestellt wird, weniger verspürt, als bei realen Einheiten; »die Wörter sind hier diejenigen Einheiten, welchen die Merkmale beigelegt werden« (Bd. VI, S. 317). Was das Verhältnis von Logik und Sprache anlangt, resp. die Verschiedenheit der beiden, so ist dasselbe im Aufsatz »über Kategorien und Conjunctionen« Bd. VII, S. 482—561 nach einer speciellen Seite hin aufs reichste ausgeführt, ein Aufsatz, der auch für den heutigen Sprachforscher vielfaches Interesse bietet. Herbart leistet nämlich darin den Nachweis, wie die Wörtchen »und, sowohl — als auch, zwar — aber, sondern, doch, weder — noch, entweder — oder« u. s. w. äußere Zeichen eigentümlicher Construction der Gedankenmassen sind, die durch psychologische Begriffe bestimmt wird, und lange nicht in den logischen Formen des Urteils aufgehen. »Die Verbindung der mehrern Urteile in der Periode, der Perioden in der Rede, endlich der aus der Gedankenmasse hervortretenden Rede in dieser Masse selbst, welche der Schoß und Ursprung von dem allem ist, — bleibt die Hauptsache, und diese Hauptsache ist weder in den einfachen Urteilen, noch in dem wenigen, was die Logik von den zusammengesetzten (den hypothetischen und disjunctiven) Urteilen zu sagen pflegt, gehörig zu erkennen« (S. 542). Es kam ihm darauf an, in einem besondern Falle »die Sprache als einen Spiegel für die geistige Tätigkeit zu benutzen« (S. 484), weil »die Sprachen zu den ausgedehntesten, reich-

haltigsten Systemen von Tatsachen unter allen, die sich der psychologischen Analyse darbieten, zu rechnen sind« (S. 485), mögen freilich »alle Sprachen der Welt, sammt allen ihren Conjunctionen und Hülfsmitteln jeder Art, immer nur einen unvollkommenen Ausdruck für die Structur der Vorstellungsmassen liefern können«; jedenfalls aber sind die Urteilsformen davon noch viel weiter entfernt, »indem selbst der Periodenbau mit aller seiner Mannichfaltigkeit noch lange nicht hinreicht, um das Innere völlig auszusprechen« (S. 541). Die Sprache, wenn auch eine bloße Summe der Complexionen von Laut und Vorstellung, ist für Herbart sowohl als für Steinthal ein psychologischer Gegenstand, und die Vorzüge seiner Psychologie verschwinden trotz der äußerlichen Fassung auch in den Bemerkungen über Sprache nicht gänzlich.

Ja mit den letzten von den citirten Sätzen, denen ich noch Bd. VI, S. 231 hinzufüge: »von sich selbst in der dritten Person reden, welcher Sprechart ohne allen Zweifel auch eine ihr angemessene Denkart zugehört, aus der sie ihren Ursprung nimmt«, nähert sich Herbart einigermaßen dem, was als innere Sprachform bekannt ist. Aber innere und äußere Sprachform sind dem Wesen nach dasselbe, eine ist nicht denkbar ohne die andere, und wo man von formlosen Sprachen redet, fehlt eben die Form innen und außen. Das Accus.-Zeichen z. B. ist nichts ohne eine zu Grunde liegende Objects-Kategorie und diese wieder äußert ihre Existenz nur im Accus.-Zeichen und so durchweg. Dagegen bei Herbart kleben Gedanke und Laut bloß aneinander und haben an und für sich getrennte Existenz; sind sie aber einmal aneinander geraten, so bindet sie unweigerlich die vollkommene Complication. Die Sprache gilt ihm schon gleich im Ursprung »als ein Spiegel für die geistige Tätigkeit« — wie könnte ein angeheftetes Zeichen mehr sein? —, nie als Art und Stufe derselben; und zwar, weil sie nur aneinander geraten sind, als ein unvollkommener, wenn gleich bei der Schwierigkeit, psychische Facta fest zu stellen, ungemein wertvoller Spiegel. Dass dagegen die innere Sprachform nichts mehr und nichts weniger

enthalten kann, als was sich außen zeigt, versteht sich von selbst. Kurz: was Herbart erreicht, ist nicht innere Sprachform, sondern äußere Gedankenform — ich sage nicht: Denkform, weil man darunter Identität von Logik und Sprache verstehen könnte.

Nach Feststellung dessen, als was Herbart die Sprache auffasst, wird mir auch die Erklärung der Tatsache zufallen. So viel sieht man ein, dass es mit Herbart anders als mit Whitney bestellt ist. Die Erklärung liegt beim letzteren und seinen Anhängern einfach darin, dass sie, philosophischem Denken überhaupt abhold, im Wesen der Sprache keine Schwierigkeiten finden wollen und mit Empirie und common sense auskommen zu können meinen. Diese Abneigung kann man nur constatiren, nicht widerlegen. Für Herbart fällt natürlich dies Motiv weg und die Erklärung muss aus seinen psychologischen und metaphysischen Ansichten geholt werden, als deren Consequenz seine Sprachauffassung sich darstellen wird. Um nun diese Erklärung nicht ohne Not zu weit herzuholen, will ich zunächst seine Ansicht über den Unterschied von Tier und Mensch der Betrachtung unterziehen; denn Factum bleibt, dass Sprache den Menschen vom Tiere scheidet, wenn man unter Sprache nicht etwa nur im Allgemeinen ein Mittel, sich durch Laute andern verständlich zu machen, versteht. Vielmehr definire ich Sprache vielleicht unphilosophisch aber zutreffend als diejenige lautliche Mitteilung, von der sich eine Grammatik aufstellen lässt; denn teils hat meines Wissens noch niemand gewagt, von sogenannter Tiersprache eine Grammatik zu entwerfen, teils gibt es keinen noch so rohen Menschenstamm, dessen Sprache nicht grammatische Darstellung zugelassen hätte.

II.

Diesen Abschnitt kann ich kürzer halten, weil Steinthal gerade mit Beziehung auf Herbart den Unterschied von Tier und Mensch § 426—486, S. 324—366 seines Abrisses eingehend besprochen hat; man nehme noch diese Zeitschr. Bd. VIII, S. 380—433 hinzu. Herbart erkennt

keinen principiellen Unterschied. »Fragt man nach einem specifischen Charakter der Menschheit, der sie nicht körperlich, sondern in Ansehung des geistigen Lebens, ursprünglich und allgemein auszeichne, und der nicht auf einem Mehr oder Weniger beruhe: so gestehe ich, dass ich einen solchen nicht kenne, und für nicht vorhanden halte« (Bd. VI, S. 212). Somit kann sich auch Sprache nur auf körperliche nicht seelische Vorzüge gründen, kann also nur praktischer nicht theoretischer Natur sein, und alles was Abschnitt I enthält, folgt aus der Negirung des Unterschiedes. Der Mensch genießt nämlich nach Herbart drei Vorzüge vor dem Tier: »er hat Hände; er hat Sprache; er durchlebt eine lange, hülflose Kindheit« (S. 206), deren wohltätige Wirkungen in volles Licht gesetzt werden. Um den Nutzen der Hände in theoretischer Hinsicht, indem sie die Dinge nötigen, ihre Eigenschaften zu offenbaren, und in praktischer, weil ja das Handeln »von der Hand den Namen wie die Möglichkeit erhalten hat« (S. 207), zu übergehen, ebenso auch den dritten Umstand, den Herbart und Steinthal mit Recht als eine besonders wohltätige Veranstaltung betrachten, sei dagegen erwähnt, dass Herbart wenigstens die edleren Tiere, ihrer geistigen Beschaffenheit nach, des Sprechens fähig und nur durch die ungeeigneten Sprachwerkzeuge daran verhindert glaubt. Der Vorzug der Sprache beruht auf dem besseren Kehlkopf. Was Steinthal § 438 flg. dagegen einwendet, namentlich gegen die Möglichkeit, dass eine befähigte Seele in einem ungeeigneten Leibe wohne wie die menschengleiche Tierseele im vernachlässigten Tierleibe, den sie wohl eher sich gemäß gestalten würde, verliert an Gewicht bedeutend durch die Bemerkungen Glogaus in Bd. VIII dieser Zeitschr. S. 395 flg., weil die Seele für Gestaltung des Leibes »eben nur eine Bedingung, wenn auch eine hervorragende, unter sehr vielen« ist. Zwei Umstände darf man nicht übersehen, um Herbart begreiflich zu finden:

Erstens: die Seele ist für Herbart doch nur »der natürliche Parasit des Körpers und verzehrt in dem nämlichen Verhältnis das Oel des Lebens stärker, welches sie

nicht erworben hat, als die Grenzen ihres Wirkungskreises erweitert werden« (Bd. VI, S. 404). »Wahrscheinlich ist nicht nur die Seele der Parasit des Körpers, sondern mit ihr der größte Teil des Nervensystems und vorzüglich des Gehirns« (S. 408). »Es wird also wohl dabei bleiben, dass die Seele nur ein Einwohner des übrigens sich selbst genügenden Leibes ist« (S. 406); denn »es gibt Blödsinnige, die gänzlich einer Pflanze gleichen würden, wenn man ihrem Munde die nötige Nahrung so beständig gegenwärtig erhalten könnte, wie die Wurzeln der Pflanze umgeben sind von der nährenden Erde« (S. 405). Man muss Seele und Leib in eine viel engere Verbindung setzen, um gleiche Würdigkeit beider zu fordern; Herbart kann an der Zusammenjochung einer befähigten Tierseele mit einem unvollkommenen Leibe unmöglich Anstoß nehmen. Und fragt einer, wie denn der Parasit, der Hintersasse den selbstgenügsamen Leib dominiren könne, was er doch annimmt, so wird dabei auf die Allmacht des Schöpfers verwiesen, den in diesen Dingen Herbart gar häufig hineinzieht. Offenbar sind Seele und Leib gerade so zusammengeraten und zusammengehalten wie Vorstellung und Laut, dort durch die göttliche Allmacht, hier durch Zufall und psychischen Mechanismus. Zweitens verwirft Herbart bekanntlich das absolute Werden und damit alles, was man heute als Darwinismus bezeichnet, »die vorgeblich in der Natur der Dinge ursprünglich liegende Entwicklung, Veredlung und Degeneration« als »für alles Wissen ohne Ausnahme zerstörende Irrtümer« (Bd. VI, S. 413). Indem nun Sprache tatsächlich als unterscheidendes Merkmal von Tier und Mensch vorlag, aber durch Entwicklung des Tieres zum Menschen nicht als relativ hingestellt werden durfte, blieb nur übrig, entweder eine qualitative Verschiedenheit von Tierseele und Menschenseele anzunehmen, was die psychologischen Voraussetzungen verwehrten, oder dann bei gleicher Seelenqualität die Sprache auf — wie immer dem Menschen zu Teil gewordene — körperliche Vorzüge zu gründen. Nur beiläufig will ich daran erinnern, wie viel mehr die kantische Denkweise

unsern heutigen Anschauungen entspricht, der die Continuität der Form, obwohl in der Erfahrung nicht gegeben, wenigstens als »ein rechtmäßiges und treffliches regulatives Princip« gelten lässt, das man »in einer Natur überhaupt als begründet anzusehen« befugt ist, um darnach »Ordnung in der (wirklichen) Natur aufzusuchen« (Bd. III, S. 450, 1867), und der »selbst die wildesten Hypothesen, wenn sie nur physisch sind«, für »erträglicher« hält, »als eine hyperphysische, d. i. die Berufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu diesem Behuf voraussetzt« (S. 512).

Stehen sich also Mensch und Tier der Seele nach gleich, so wird der erstere dadurch, dass die oben erwähnten (und andere) körperlichen Vorteile schon von Anfang an die Zahl der Elementar-Vorstellungen bedeutend vermehren — und von diesen hängt natürlich die Zahl und der Bau ihrer Verbindungen ab —, trotz der gemeinsamen Grundlage doch zur menschlichen Cultur aufsteigen können; das andere, zwar körperlich stiefmütterlich behandelt, immerhin einen größeren geistigen Besitz erwerben, als nach der üblichen Scheidung irgend zu erwarten ist. »Raum, Zeit, Zahlen, Kategorien, die nämlichen für alle, selbst wenn die Sinne nicht die nämlichen wären. Darin treffen Menschheit und Tierheit zusammen, und der Unterschied liegt bloß in dem Mehr oder Weniger der Entwicklung« (Bd. VI, S. 204). Die Kategorien verzeichnet Herbart S. 178 unter den Rubriken: Ding, Eigenschaft, Verhältnis, Verneintes, was alles auch den geistigen Besitz des Tieres ausmachen soll. Was Raumvorstellungen betrifft, so würde namentlich die »Reproduction wegen der Gestalt« (S. 134) d. i. die Auffassung der reinen räumlichen Form ebenfalls ihm angehören. Denn alles, was Herbart im VI. Band von S. 68—205 unter der Ueberschrift »vom geistigen Leben überhaupt« bespricht, betrifft das Allgemeine, was jeder Seele zukommt. Steinthal dagegen — hier tritt der Gegensatz wieder scharf hervor — erkennt dem Tiere nur einheitliche Anschauung, Gemeingefühl und Begehrungen zu, und was daraus sich ableiten lässt; man vergleiche insbesondere § 431, 435, 454.

Obwohl es nicht meine Aufgabe ist, über die Gegenstände selbst Ansichten vorzubringen, sondern nur die anderer zu referiren, so kann ich doch nicht umhin, starke Zweifel zu äußern, ob man beim Tiere vom Warnehmen der Dinge sprechen dürfe. Nach Herbart reicht dafür schon aus, wenn die mehreren Merkmale des Dinges in die einfache Seele zusammenfallen, welche, ohne die bekannten Hemmungen und Gegensätze, überhaupt alles als Eins vorstellen würde (VI, 154); vergl. auch Bd. VII, S. 531 und 538, überall gegen Kant. Und wahr ist es ja zweifellos, dass anfänglich wirklich die Glocke sammt dem Gebälke, der Reiter sammt dem Pferde als Eins aufgefasst wird und dies einheitliche Bild erst dadurch zerreißt, dass die Glocke sich bewegt und der Reiter absteigt. Aber jene Verschmelzung oder Neigung zu verschmelzen, wovon die Einfachheit der Seele die mechanische Ursache sein soll, ist nur eine der Formen, in denen die Tätigkeit der Seele sich vollzieht, nur Erscheinung ihrer absoluten Energie, welche nicht als solche hervortreten kann, was einem seelischen Wunder gleichkäme; und diese die Trennung der Bilder bewirkenden Umstände geben der Tätigkeit nur Anlass und Anstoß, weil sie den Stoff der Bearbeitung von außen erhält und in ihrem Fortschritte von der Art, wie er geboten wird, durchaus abhängig ist. So wenig das Urteil nur verzögerte Verschmelzung, so wenig Warnehmung eines Dinges nur Zusammenfallen seiner Merkmale in der einheitlichen Seele. Vielmehr fordert Ding = Object notwendig ein Subject, und Subject wird der Warnehmende nur durch selbsttätiges Zusammenfassen der Merkmale. So lange er dies nicht tut, ist er selbst nur ein durch sinnliche Empfindungen bestimmtes Ding. Man wende nur nicht ein, dass auf den Säugling dies nicht Anwendung finde; denn der Säugling ist eben kein Subject, weil jede Tätigkeit nicht nur geeigneten Stoff finden, sondern auch geübt sein will. Dass ich wie Steinthal Tätigkeit mit Bewusstsein identisch fasse (Abriss Teil I, § 72. 174. 178), bemerke ich noch ausdrücklich, und dieses beides wird er kaum von dem abtrennen wollen, was Kant »synthetische

Einheit der Apperception« zu nennen pflegt; denn Synthesis = Tätigkeit, und Apperception = Bewusstsein; nur muss diese »Einheit« flüssig gemacht und mit dem Begriff der Entwicklung verbunden werden. Es leuchtet nun ein: je wahrscheinlicher die Kategorie des Dinges auf synthetischer Tätigkeit beruht, um so weniger darf sie dem Tier zugesprochen werden, und Herbart konnte sie ihm nur deswegen zusprechen, weil er sie, wie alle andern Kategorien, ohne Zutun der Seele durch reinen Mechanismus entstehen ließ. Fordert man Beweise aus der Erfahrung? Nun — Steinthal erwähnt § 431 des starren stumpfen Blickes, mit dem das Tier der Flamme gegenübersteht; und bei irgend einem Dichter heißt es: »Nur dem Tiere ists verliehen, so trüb und traumesvoll zu schauen«; es wird eben von den Sinnesempfindungen nur getroffen und betroffen; es bemeistert sie nicht. Direkt würde vielleicht der Mangel dinglicher Warnehmung durch folgendes bewiesen: ich hatte öfters an meinem Hunde die Beobachtung gemacht, dass er, wenn ich ihm plötzlich in ungewohntem Aufzuge, etwa in Hemdsärmeln, entgegentrat, gleichzeitig bellte und wedelte. Man muss daraus schließen, dass die Teile meiner Figur, die gewohnten und ungewohnten, in seiner Seele nur so neben einander lagen und getrennt — die ersten das Wedeln, die andern das Bellen veranlassten. Eine einheitliche Auffassung hätte doch entweder keine, oder nur eine Wirkung hervorgebracht, nicht im selben Momente zwei entgegengesetzte. Jedenfalls zeigt das Beispiel, was für Züge etwa zu beachten wären, um Erfahrungsbeweise für obige Sätze zu gewinnen*).

Auch die Auffassung jeder Form, also auch der räumlichen Gestalt, setzt reine Energie voraus; denn keine Formen sind als solche gegeben, sondern müssen immerfort, auf

*) Verschieden ist ein anderer Fall des gleichzeitigen Bellens und Wedelns, wenn er das Eintreten bekannter Personen warnahm, ohne sie aber sofort zu sehen. Bellen ist hier nur Ausdruck des Verlangens, der vollen Warnehmung teilhaftig zu werden, und daher mit dem Wedeln in Uebereinstimmung.

Veranlassung der Erfahrung, erzeugt werden, ganz wie die Sprache. Keineswegs handelt es sich dabei um bloße Reproduction, wie die Bezeichnung »Reproduction wegen der Gestalt« glauben macht; ich verweise auf § 106—8 im Abriss. Was gemeint ist, zeigen folgende Sätze Herbarts (Bd. VI, S. 134 flg.): »Es ist uns gleich, ob eine Schrift schwarz auf weiß, oder (auf der Schiefertafel) weiß auf schwarz vor unsern Augen liegt; wir lesen sie auch eben so leicht, wenn sie mit roter Tinte, oder mit goldenen Buchstaben geschrieben ist. Wie kann das sein? .... Wer die schwarzen Buchstaben gelernt hat, wie können dem diese schwarzen Figuren wieder einfallen, wenn er die roten oder goldenen sieht?« Gewiss ein eben so alltägliches als merkwürdiges Phänomen! Herbart erklärt es so, dass zwar die Farben rot und schwarz einander hemmen, und ohne ein drittes jede Figur verschwinden würde; dass aber der dunkle Umgebungsraum, ohne den wir keine Figur denken können, und der »sich auf gleiche Weise an Rotes und Schwarzes anschließt, aufgerufen von einem, sogleich das andere herbeiführt, von welchem es eine ähnliche Bestimmung erhielt«. Enthielte aber dieser Umgebungsraum, in welchem dieselbe Figur gewissermaßen zweimal ausgeschnitten ist, den vollen Grund, wie so kommt es denn, dass vielfach verschiedene Farben die reine Formauffassung begünstigen? Herbart erklärt nur, wie trotz verschiedener Farben Formauffassung noch möglich sei. »Es stört uns nicht im Kunstgenusse, dass die Bildsäule eines Menschen nicht die Farbe des menschlichen Leibes hat .... Wird im Gegenteil eine Nachahmung der Naturfarbe gesucht, so stört der zu geringe Widerstreit beider Farben den Genuss« (Abriss S. 157). Der wahre Grund ist, weil beide Male die synthetische Tätigkeit in derselben Weise erfolgt, dieselbe ist; die Verschiedenheit der Farben wirft sie auf den bloßen Umriss zurück; jede Gestalt wird construirt. Nun mag Herbart Recht haben, wenn er behauptet (S. 131 u.), »es müsse a priori bestimmt und berechnet werden können, welche Bewegungen, welches Umherlaufen des Blickes einer jeden Gestalt zukomme, unter

der Voraussetzung, dass das Auge sich der Gestalt hingebe und keinem fremden Antriebe folge«; vgl. auch S. 122 unt. Aber damit hätte er nur den Schatten der Synthesis, ihre Erscheinung allein, erhascht; sie selbst wäre ihm trotz der Zahlen*) entschlüpft! Die Synthesis Kants tritt nur als herbartischer Mechanismus in die Erscheinung; beide Stücke vereinigt zu haben ist das Verdienst Steinthals: das meine Ansicht vom Verhältnis der drei Denker. Geht nun die Form in Energie auf, so ist es wieder eben so bedenklich, sie kurzer Hand dem Tiere zuzueignen, als die Kategorie des Dinges, es müsste denn die Erfahrung unzweifelhafte Anzeichen liefern. Aber da ist selbst bei den edlern Tieren der Geruchssinn viel zu sehr entwickelt, als dass er nicht der freien zusammenfassenden Beweglichkeit des Auges im Wege stünde. Uebrigens lassen sich auch Experimente anstellen: man zeige Hunden Photographien bekannter Personen oder werfe ihre Bilder an die Wand: ich habe nie das leiseste Zeichen der Erkennung warnehmen können. Wenn dagegen Hunde und Katzen Spiegelbilder zu erkennen scheinen, so werden diese Bilder nicht als Bilder, sondern als zweite Objecte genommen, die sie nur verblüffen, weil ungewohnterweise der Gegenstand in zwei Exemplaren vorhanden scheint.

Die Frage, ob Tiere im Stande sind, Gestalten als solche zu erkennen, ist deshalb wichtig, weil davon die andere abhängt, ob Tiere es zu allgemeinen Begriffen bringen. Denn die Allgemeinbegriffe sinnlicher Gegenstände haften an der gemeinsamen Gestalt d. i. räumlichen Anordnung der Teile weit mehr als an der sinnlichen Beschaffenheit: die Farbe des Negers hindert nicht, ihn dem Begriffe Mensch zu subsumiren, weil die Gestalt zusammenstimmt, während der

*) Um eine Linie zu erkennen, muss man sie wenigstens in Gedanken ziehen, prägt Kant dem Leser öfters ein z. B. Bd. III, S. 119, 128, 156 (1867); das schließt nicht aus, dass dies Ziehen durchaus von den Gesetzen der Reproduction bestimmt werde, wie sie Herbart Bd. VI, S. 119 flg. dargestellt hat. Ein gesetzmäßiges Tun ist aber kein Mechanismus.

Affe nach Haut und Farbe dem Menschen noch so nahe kommen möchte, ohne der Gunst teilhaftig zu werden, für einen Menschen zu gelten; die schief liegenden Augen des Chinesen sind fast auffallender als die braune oder schwarze Hautfarbe anderer Völkerstämme. Ferner besäße man im Sinne für reine Form ein Merkmal, das eben so sicher als Sprache Tier und Mensch unterschiede. Denn während beim Tier wie gesagt gar vieles gegen den Besitz dieses Sinnes spricht, ist er dem Menschen so eingewurzelt, dass selbst der Mensch der frühesten Perioden, der vielleicht noch nicht einmal im Besitz von Sprache war, auf Renntierknochen leicht erkennbare Gestalten zeichnete*). Dass dieser Sinn für Gestalt, eben weil daran die Begriffsbildung sich knüpft, wieder mit Sprachbildung zusammenhängt, mag hier auch angedeutet sein.

Wie weit es das Tier von der Stufe der bloßen Anschauung aus zu bringen vermag, auf welche es Steinthal beschränkt, und was ihm mit dem Menschen gemeinsam betrachtet werden darf, ersieht man am besten aus Glogau's »psychologischen Formeln«, der von S. 3—68 ähnlich wie Herbart alle Processe aufzählt, die für jedes Seelenwesen gelten, von dort an die Entwicklungs-Gesetze des menschlichen Bewusstseins behandelt; gerade bei dieser Gleichheit der Einteilung tritt das Abweichende der Auffassung noch schlagender hervor. Die Loslösung der Form vom Inhalt, wie sie in der Sprache vollzogen wird, bildet den unterscheidenden Charakter des menschlichen Bewusstseins; Sprache beruht nicht wie bei Herbart auf körperlichen Vorzügen, die etwa die göttliche Gunst dem Menschen gewährte, sondern stellt eine höhere Stufe des Geistes selbst vor, die entweder als Folge der Entwicklung gefasst werden oder als von jeher vorhandene Anlage, Fähigkeit, wie man's immer nennen will, gelten könnte. Die erste Ansicht wird man unter allen Umständen vorziehen müssen; ich verweise auf Glogau's zu

*) Tierzeichnungen heutiger uncultivirter Stämme sind bekannt von Herero, Buschmännern, nordamerikanischen Indianern.

Anfang citirten Aufsatz im VIII. Bande dieser Zeitschrift. Darin kommen dagegen Herbart und Steinthal wieder überein, dass der ursprüngliche Unterschied nur gering sei, wenn nicht gar nur ein Mehr oder Weniger betreffe, bloß dass der erste dies Geringe in den Vorrat der Vorstellungen, in die Quantität, der letztere in die Beschaffenheit der Seele selbst verlegte; auch Glogau bemerkt sehr wahr S. 122: »Gradunterschiede sind Gattungsunterschiede, sie bewirken zuletzt eine ganz verschiedene Bauart des geistigen oder leiblichen Organismus«, und zieht damit auch den im »Abriss« Teil I von Steinthal bloß geschilderten Unterschied der seelischen Qualität in die Reihenfolge der Entwicklungs-Grade oder -Stufen hinein, eine Auffassung, mit der sich Steinthal in seiner Schrift über den Ursprung der Sprache (1877) im letzten Abschnitte ausdrücklich einverstanden erklärt.

Uebrigens hält auch Herbart nicht überall so unbedingt die Identität von Tier- und Menschenseele aufrecht, die ihm seine psychologischen Voraussetzungen empfahlen. Gerade am Ende des ersten »vom geistigen Leben überhaupt« handelnden Abschnittes, Bd. VI, S. 204, steht: »Der Unterschied liegt bloß in dem Mehr oder Weniger der Entwicklung, die bei unsern bekannten Tieren auf der Erde allerdings durch mancherlei Nebenumstände gehindert ist, wovon man den Begriff des tierischen Daseins im allgemeinen wohl befreien könnte, ohne gerade das eigentümliche Gebiet der menschlichen Cultur zu berühren«. Diese Nebenumstände sind doch wohl nur: Mangel der Hände, geeigneter Sprachwerkzeuge, zu rasche insbesondere geschlechtliche Reife, die somit doch nicht einzig »den Begriff des tierischen Daseins« gegenüber dem Menschen bestimmen. Und gleich wird fortgefahren: »Das Gegenstück fängt an sich jetzt zu offenbaren sc. des geistigen Lebens überhaupt. Zwar nicht alle innere Apperception können wir mit Grunde den Tieren absprechen. Aber dass wir uns hier in einer ganz andern Sphäre befinden, das verrät sich schon durch das minder bestimmte der Resultate, die wir erhalten«. Dann besitzen eine menschengleiche Seele nach Herbart nur die höheren Tiere (Bd. VI,

S. 412); »wie anders mag es um die Seele der Insecten stehen«? S. 417); »den niedrigsten Geschöpfen kann man geradezu mehrere Seelen beilegen« (ebenda). Wenn nun die Tiere selbst wieder in verschiedene Abteilungen zerfallen, die nicht mit einander vermengt werden dürfen, drängt ein natürliches Gefühl dazu, eine solche Schranke auch zwischen Tier und Mensch anzuerkennen, zumal die Unterschiede beim letzteren »als unbedeutend gegen den Abstand« vom Tiere »verschwinden« (S. 205); und dies natürliche Gefühl scheint in obigen Stellen die systematischen Consequenzen zurückgedrängt zu haben.

Was gar die Kategorien der Innenwelt anlangt, so wagt auch Herbart nicht sie geradezu den Tieren zuzusprechen. Sie finden sich bei ihm unter den Rubriken: Empfinden, Wissen, Wollen, Handeln S. 223 aufgezählt; denn das würde einen höhern Grad von Apperception voraussetzen, die er ja gerade als das Gebiet bezeichnet, in dem die Menschheit gedeiht. In der Tat: wenn man z. B. gewart, wie Hunde oder Katzen, und zwar nicht etwa bloß jüngere Exemplare, dem eignen Schwanze im Kreise nachjagen und sich dabei häufig in eine förmliche Wut hineinarbeiten, so dass sie in ihn beißen, so kann man ernstlich zweifeln, ob das Gemeingefühl, welches die Grundlage des Ich abgibt, ihren ganzen Leib umfasse; vielmehr wird offenbar, dass sich dieses Gemeingefühl zunächst nur auf diejenigen Teile des Leibes erstreckt, die ungehindertes Sehen und Betasten gestatten, der Schwanz schon an der Grenze desselben steht und, unvermutet in den Gesichtskreis gebracht, fast als fremdes Wesen empfunden wird. Wie sollte bei einem solchen Gebaren innere Apperception zu erwarten sein? Uebrigens fallen innere Apperception und Kategorie des Dinges nach dem oben Ausgeführten nicht auseinander, wie bei Herbart, der das Ding nur von der Einheit der Seele abhängig macht, sondern bedingen sich gegenseitig; wenn das eine in Abrede gestellt wird, darf man auch an das andere nicht denken.

Schon mehrmals wurde in diesem Abschnitte bemerkt, Herbart sei zur Identification von Tier- und Menschenseele

durch seine psychologischen Voraussetzungen gelangt; diese zu charakterisiren, soweit es mein specieller Zweck verlangt, ist Aufgabe des folgenden Abschnittes.

## III.

Die Grundbegriffe der Herbartischen Psychologie sind: Seele, Vorstellung, Mechanik. Wie er sich die erste denkt, zeigen am besten folgende Stellen: »Die Seele ist ursprünglich eine vollkommene tabula rasa, ohne alles Leben oder Vorstellen. Demnach gibt es keine ursprünglichen Begriffe, auch keine Anlagen dazu, sondern alle Begriffe sind etwas Gewordenes« (Bd. VI, S. 162). »Die Seele ist ein einfaches Wesen, nicht bloß ohne Teile, sondern auch ohne irgend eine Vielheit in ihrer Qualität .... Sie ist keine tabula rasa in dem Sinne, als ob darauf fremde Eindrücke gemacht werden könnten; auch keine, in ursprünglicher Selbsttätigkeit begriffene, Substanz« (Bd. V, S. 108/9). Was hier negativ ausgedrückt ist, gibt die Definition Bd. V, S. 289 positiv: »Das vorstellende Subject ist eine einfache Substanz, und führt mit Recht den Namen Seele. Die Vorstellungen enthalten nichts von außen Aufgenommenes; jedoch werden sie nicht von selbst, sondern unter äußern Bedingungen erzeugt, und eben sowohl von diesen, als von der Natur der Seele selbst, ihrer Qualität nach bestimmt.« Schon oben fand sich Gelegenheit zu äußern: Seele und Leib wären gerade so zusammengeraten und zusammengehalten, wie Vorstellung und Laut; auch hier findet zwischen Vorstellung und Seele dasselbe Verhältnis statt wie zwischen Sprache und Mensch: Sprache und Vorstellung sind zwar volles Eigentum des Menschen und der Seele, nichts desto weniger nicht für sie ursprünglich und zu ihrem Wesen gehörig, sondern von außen in ihnen ihrer Qualität gemäß erzeugt, dort durch praktische Bedürfnisse und Gesellschaft, hier durch die umgebenden Objecte, mit denen die Seele in Beziehung tritt. Nun sind Vorstellungen das einzige, was wir von der Seele kennen, und nur hier ist eine Verschiedenheit von Tier- und Menschenseele erkennbar; also

ist gar kein Anhalt vorhanden, eine Verschiedenheit der Seelen selbst als Trägerinnen jener Vorstellungen zu behaupten, wenn man nicht eine Verschiedenheit im gänzlich Unbekannten behaupten will. Es ist also begreiflich, wenn Herbart beide Arten von Seelen als identisch nahm. Als notwendige Folge ergab sich freilich diese Identität nicht; denn der Umstand, dass das Wesen der Seele einfach und unbekannt ist, kann es bloß als rätlich erscheinen lassen, nicht ohne Not Seelen mit verschiedenen Qualitäten anzunehmen, nimmer mehr logisch nötigen, es müssten alle gleicher Art sein. Das unbekannte und einfache Was der Seele verhindert bloß, Verschiedenheit der Seelenqualität stricte zu behaupten, gestattet aber sehr wohl, sie vermutungsweise anzunehmen, ohne natürlich die Art der Verschiedenheit irgend näher bezeichnen zu können. Die Erfahrung, dass dieselbe Erziehung von Geschwistern, die unter denselben Verhältnissen, in derselben Umgebung aufwachsen, oft ganz ungleiche Erfolge aufweist und neben trefflichen Söhnen ein gänzlich misratener wie Unkraut unter dem Weizen aufschießt, würde ganz wohl zu dieser Hypothese stimmen. Die Seelen müssten qualitativ so verschieden gedacht werden wie etwa die Farbenempfindungen, und wie letztere doch zu einem Sinne gehören, so würde auch dort die Verschiedenheit der Zusammenfassung zu einer Art nicht im Wege stehen: metaphysische Träumereien, doch logische Möglichkeiten, die es Herbart, der jeder »Entwicklung und Veredlung« eben so Feind war als er nach den zu Ende des vorigen Abschnittes angeführten Stellen die Kluft zwischen Tier und Mensch keineswegs verkannte, erlaubt hätten, diese Kluft als eine ursprüngliche anzuerkennen und so auch die Sprache von seelischem Unterschiede herzuleiten. Allein zu einer eigentlichen Herleitung specieller Unterschiede hätte er diese einfache unbekannte Qualität der Menschenseele, als verschieden von der tierseelischen gesetzt, doch nicht brauchen können, sondern nur zu einem allgemeinen Grunde für die Verschiedenheit überhaupt. Denn hätte er aus der Art der Verschiedenheit jene unbekannte Qualität

zu bestimmen gesucht, so wäre, der anfänglichen Absicht entgegen, das Herzuleitende zum Herleitungsgrunde geworden, und hätte zudem unvermeidlich zu den ihm verhassten Anlagen und Fähigkeiten geführt. »Von Keimen, von natürlichen Grundlagen kann ich nicht das geringste einräumen.... sie sind der Tod der Metaphysik und der Psychologie« (Bd. VI, 369). Es blieb ihm nur übrig, der Seele überall gleiche Qualität zuzuschreiben, d. h. sie für Erklärung der Verschiedenheiten ganz aus dem Spiele zu lassen und vom Körper allein auszugehen, der wenigstens den Vorteil bot, die Discussion aus den Allgemeinheiten heraus in das Gebiet des Einzelnen und der Erfahrung zu führen. In all diese Schwierigkeiten aber verwickelte sich Herbart dadurch, dass er die Seele als etwas Ruhendes dachte und ausdrücklich die von Leibnitz her bekannte absolute Energie ihr verweigerte; diese, obwohl der Art nach gleich, lässt unendlich viele Grade der Intensität und in Verbindung mit den materiellen Wesen unendlich viele Modificationen zu, bietet somit einen Spielraum der Möglichkeiten, auf dem sich die Geschlechter der Lebewelt nach Gefallen ausbreiten und ausdehnen können. Und zurückgewiesen hat er die absolute Energie, weil er meinte, sie widerspräche dem von ihm entdeckten Mechanismus der psychischen Atome und führe zu absoluter Freiheit und abstracten »Vermögen«, während sie gerade durch den Mechanismus erst in die Erscheinung tritt und ihm gemäß an den psychischen Atomen sich betätigt. Dass ich das aus Steinthals Buch gelernt und hierin sein Hauptverdienst erblicke, habe ich schon oben erwähnt. Die Verbindung mit den metaphysischen Vorstellungen Herbarts, worüber im folgenden Abschnitt, zeigt sich hier schon deutlich.

Die Verschiedenheit der tierischen und menschlichen Seele liegt aber nach Herbart — selbst nicht einmal ursprünglich in den Vorstellungen, weil man darunter nicht mehr oder weniger complicirte Gedankenmassen verstehen darf, die freilich sehr verschieden sein könnten, sondern so einfache Dinge wie Empfindung von Farben, Tönen u. s. w.

Diese Vorstellungen als psychische Atome entspringen aber nicht der Tätigkeit der Seele, sondern werden in der ruhenden durch die umgebenden Wesen erzeugt, und weil diese Wesen d. i. die Sinnenwelt für jede Seele gleichmäßig vorhanden ist, müssen auch die ersteren, unter Voraussetzung gleicher Qualität der Seelen, für Tier und Mensch dieselben sein, und nur ihre Zahl könnte einen Unterschied begründen, insofern schärfere Sinne, freie Bewegung des Kopfes, Hände, unbehaarte Haut u. s. w. den anfänglichen Vorrat von Grundvorstellungen vermehren: Vorzüge, die nach Herbart die Güte des Schöpfers dem Menschen im Anbeginn gewährte. Gegenüber den mythischen Figuren der Seelenvermögen, von den psychischen Atomen und ihren Verhältnissen ausgegangen zu sein und den Versuch gemacht zu haben, aus ihren mannichfaltigen Verbindungen diejenigen geistigen Erscheinungen zu erklären, die man unter die personificirten Allgemeinbegriffe von Gedächtnis, Phantasie u. s. w. zu bringen pflegt: dies Verdienst bleibt Herbart unbestritten und jede gesunde Psychologie muss denselben Ausgangspunkt nehmen, wie das auch, bei aller sonstigen Verschiedenheit, Steinthal getan. In diesem methodischen Grundsatz ist er mit Herbart durchaus einverstanden und gegen Definitionen wie z. B. Bd. VI, S. 374 von der Phantasie: »sie entstehe, wie die Träume, aus Reproductionen unzähliger früher gebildeter Reihen, welche gerade deswegen, weil ihr treues Ablaufen großenteils gehemmt ist, nun Verbindungen unter einander eingehen können, die sie bei vollständiger Evolution würden ausgestoßen haben« würde er methodisch nichts einwenden können. Zu diesem methodischen Grundsatz gesellt sich der gemeinschaftliche sachliche, dass keine Vorstellung jemals untergehe, sondern in der Seele alles bestehen bleibt, was je in ihr entstanden ist. Nur sind nach Steinthal im Abriss Teil I, § 147 schon die Vorstellungen im oben gegebenen Sinne Tätigkeitsproducte, welche beharren und den Stoff fernerer Tätigkeit zur Hervorbringung höherer Producte bilden und so weiter ins Ungemessene; nach Herbart von außen erregte seelische Zustände, die wegen der Einfach-

heit der Seele durch Verschmelzungen und Hemmungen dem Gleichgewichte zustreben. Für die Beharrlichkeit, sei es der Tätigkeitsproducte oder der Zustände, spricht jedenfalls der Umstand, dass bei älteren Leuten, die von der Gegenwart sich abgestoßen fühlen oder wenigstens kein lebhaftes Interesse mehr für sie hegen, Jugenderinnerungen wiederkehren, die vielleicht fünfzig Jahre und drüber vergessen waren. Eindrücke, erzeugt in der Jugend, gehemmt und bewusstlos geworden durch die Bestrebungen des Mannesalters, brechen mit dem Nachlassen dieser wieder hervor, können also inzwischen nicht verloren gegangen sein, sondern müssen bei aller Bewusstlosigkeit fortexistirt haben. Selbstverständlich gilt dieser Grundsatz der Beharrlichkeit gleichmäßig für Mensch und Tier.

Endlich könnte der Unterschied der beiden in der Bewegung der Vorstellungen gesucht werden; und insofern die Quantität und die davon abhängigen mehr oder weniger mannichfaltigen Verbindungen der Vorstellungen auch ihre Bewegungen modificiren und ebenfalls mehr oder weniger complicirt gestalten, ist ein solcher Unterschied natürlich vorhanden, nicht aber, was die Bewegung selbst und ihre Gesetze anlangt; sondern da herscht der Mechanismus wie in der Außenwelt, dessen Grundgesetze dieselben bleiben, mag er größere oder kleinere Massen, kürzere oder längere Reihen bewegen. Bewegung der Vorstellungen ist bei Herbart natürlich ein figürlicher Ausdruck für Schwächung durch Hemmung, die bei entgegengesetzten Vorstellungen eintritt, oder für Bewusstwerden derselben, wenn die Hindernisse weichen; entsprechend heißt Gleichgewicht der Zustand mehrerer Vorstellungen, in denen durch gegenseitige Hemmung das Gegensätzliche ausgelöscht ist. Diesen zweiten methodischen Grundsatz der Gesetzmäßigkeit der inneren Vorgänge gegenüber der Willkür der Seelenvermögen, die nach Belieben wirken oder auch nicht wirken — denn dies besagt Vermögen gegenüber Kraft, sieh Bd. VII, S. 610 —, muss gleichfalls jede gesunde Psychologie befolgen. Aber für Herbart ist Mechanismus kein bloßes Wort, sondern im

eigentlichen Sinne zu verstehen, wie am besten aus den Gleichnissen erhellt, durch die er die Gesetzmäßigkeit des Seelenlebens zu verdeutlichen sucht. Da wird Bd. V, S. 19 eine Masse von Vorstellungen, die schon ihrem Gleichgewichte nahe waren, als eine neue hinzutrat, mit einer Flüssigkeit verglichen, »die erst sinkt, dann steigt, wenn etwas hineingeworfen wird«. Bd. V, S. 193 wird die sogenannte Association der Ideen mit einer »an zwei festen Punkten aufgehängten Kette« verglichen; und »die ungleiche Spannung«, »das Gesetz ihres Wachsens und Abnehmens« macht das tertium comparationis aus. Und dass es mit diesen Gleichnissen ernst gemeint ist, zeigt ein merkwürdiger Aufsatz im siebenten Bande »Ueber Analogien, in Bezug auf das Fundament der Psychologie«, in welchem das mehr oder weniger Zutreffende des Vergleichs mit Hebelgesetzen besprochen wird, um die Wirkungen beim Druck und Gegendruck der Vorstellungen zu veranschaulichen, und ganz besondere Beachtung verdienen die zwei letzten Seiten 386 und 387 des Aufsatzes, indem sich hier Herbart alle mögliche Mühe gibt, noch andere zutreffende Gleichnisse aufzufinden, unter denen dasjenige elastischer gegen einander gespannter Stahlfedern auch S. 36 und 154 desselben Bandes wiederkehrt und ihn am meisten befriedigte. »Dies mag das beste Gleichnis sein, was man aus der Körperwelt entlehnen kann, um das System unserer Vorstellungen, zu welchem die Erfahrung immer neue hinzufügt, dadurch abzubilden« (S. 155). Das höchste was er wagt ist's, am Schlusse jenes Aufsatzes »die Vorstellungen mit chemisch differenten Stoffen, etwan Säuren und Alkalien, zu vergleichen«, was das Gebiet des Mechanischen fast schon überschreitet. Dagegen wird charakteristisch genug Bd. VI, S. 453 ein Gleichnis aus der organischen Welt zurückgewiesen: »Nun erschien die menschliche Seele unter dem Bilde einer Zwiebel, die unter allerlei Hüllen ihre schon organisirte Blume versteckt hält, und nur auf Nahrung wartet, um sich auszustrecken, und ihr Verborgenes zu entfalten. Demnach sollte nun auch der Seele Nahrung zugeführt werden, damit sie sich entwickele; es sollten die

Seelenvermögen durch allerlei Gymnastik aufgeregt werden«; und eben so ist's nach Bd. VII, S. 68 ein Irrtum, »dass die sogenannten menschlichen Anlagen ein organisches, nach innern Gesetzen sich entfaltendes Ganzes bilden, welchem man wohl Pflege und Nahrung anbieten, aber keine andre Entwicklung als die ihm ursprünglich eigne aufdringen könne«. Als wenn nicht psychische Atome zu einem Organismus verwachsen könnten! Als wenn die für diesen Fall anzunehmende innere Energie, die aber nach außen nur im Mechanismus erscheint, nicht der Leitung und Führung zugänglich wäre! Die Seelenvermögen, einigermaßen den Keimen vergleichbar, erschienen ihm eben sofort als Organismen und die Abneigung gegen jene übertrug sich auch auf diese.

Die absolute Ruhe, welche Herbarts System charakterisirt, die Negirung ursprünglicher Tätigkeit, wornach die Vorstellungen nicht an sich Kräfte sind, sondern Kräfte erst werden an einander und wider einander, eingeschlossen in das einfache Seelenwesen; dann der gerechtfertigte Abscheu gegen die fast wie eigenmächtig handelnde Personen aufgefassten Seelenvermögen brachte ihn so weit, das geistige Gebiet nach Analogie der unbelebten Welt zu beurteilen, Gesetzmäßigkeit zum Mechanismus zu degradiren, und demgemäß auch Mathematik auf Psychologie anzuwenden, dies allerdings nicht in der Absicht, empirische Seelenereignisse zu berechnen, was deswegen nicht möglich ist, weil man nicht messen kann, wohl aber durch die Allgemeinheit der mathematischen Formel die Möglichkeiten zu erschöpfen und abstracte Gesetze aufzustellen, welche die Erfahrung die einen beschränken die andern prüfen resp. bestätigen müsste. Dieser wesentlich heuristische Charakter von Herbarts Mathematik wird vielfach übersehen, obwohl er sich im Aufsatz: »Ueber die Möglichkeit und Notwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden« in Bd. VII, S. 131 bis 151 sehr deutlich ausspricht. Zweitens ist ihm die Anwendung der Mathematik auch nur bei Verhältnissen gelungen, die durch wenige Vorstellungen gebildet werden, wie sie eben

in dieser Einfachheit und Reinheit in der Wirklichkeit gar nicht existiren, während diejenigen, wo ganze Vorstellungsmassen mit ins Spiel kommen, der mathematischen Darstellung, geschweige denn Berechnung, sich gänzlich entzogen. Hier eröffnete sich ihm nach seinem eigenen Ausdrucke »eine ganz andere Sphäre« (Bd. VI, S. 204), für deren Bewältigung durch Mathematik ihm bloß fromme Wünsche zu Gebote standen (Bd. V, S. 503). Die mathematische Behandlung ist Folge der rein mechanischen Auffassung, und diese Folge davon, dass die Vorstellungen, von außen erzeugt, durch die bloße Einfachheit des Seelenwesens gleichsam gegen einander gedrückt werden und sich selbst wieder drücken. Jedoch Mechanismus ist eine rein logische, daher künstliche Abstraction, die ohne ihr Gegenstück der absoluten Energie in psychologischen Dingen keine Geltung beanspruchen darf; beide zusammen erst machen das wirkliche Ganze aus, dessen Form Gesetzmäßigkeit heißt. Seele ist gesetzmäßiges spontanes Tun.

Steinthal, der die einzelnen Stücke, von denen eines Leibnitz und Kant, das andere Herbart besessen, zum Ganzen zusammenfügte, weist denn auch den Vergleich mit physikalischen Erscheinungen gerade so zurück, wie Herbart es mit den organischen getan, S. 116: »Die psychischen Factoren verhalten sich niemals wie Massen und Massenteilchen (Molecüle), sondern eher etwa wie Atome, die in eine chemische Verbindung treten, oder die sich zur Bildung einer organischen Zelle vereinen. Die Momente einer Erkenntnis sind wesentlich wie Organe, von denen jedes eine Function zur Hervorbringung eines organischen Gesammtwesens übt« u. s. w. und meint deswegen nicht, den Boden der Gesetzmäßigkeit verlassen zu haben. Sind aber die Analogien aus dem Gebiete des Organischen die richtigen, dann fällt auch Mathematik für Psychologie dahin, die nur so lange zu halten war, als man die tote Form der absoluten Tätigkeit mit dieser selbst verwechselte und daher die unbelebte Materie zum Vergleiche heranzog. Natürlich hat weder Herbart noch Steinthal mit Gleichnissen seelische

Vorgänge zu erklären geglaubt, wozu es der Darstellung der Gesetze selbst bedarf; aber trotz dem dass omnis similitudo claudicat, dienen sie doch zur Charakterisirung der Auffassung seelischer Vorgänge. Wenn nun dessen ungeachtet Steinthal von psychologischer Mechanik spricht und so den ersten Teil gegenüber dem zweiten, der psychischen Entwicklungsgeschichte, überschreibt, so ist das eben ein überkommener und geläufig gewordener Ausdruck, um gleich von Anfang an auf eine Naturlehre des Inneren vorzubereiten, ohne den ursprünglichen abstracten Sinn einzuschließen, in welchem er bei Herbart gefasst sein will. Steinthal hat ihn gerade so verwendet, wie er auch da von Berechnung redet, z. B. S. 148, 415 und sonst, wo sich keine Spur von »Berechnung« sondern lediglich Bestimmung und Darstellung des psychischen Verlaufes findet. Oder sollten diese Ausdrücke mehr bedeuten, das, was doch eigentlich anzustreben und zu wünschen wäre, und sollte er es sich selbst trotz § 161 nicht ganz klar gemacht haben, dass das Treibende der »Mechanik« die geistige Energie ist, die, vom Stoffe abhängig und ohne ihn undenkbar, auf Anlässe warten und durch Uebung erstarken muss, was mathematisch sich unmöglich bestimmen lässt — eine Anschauung, die aus seinem Buche klar dem Leser entgegentritt? Fast muss man dies vermuten aus § 40 »Gesetz ist nichts anderes als bestimmtes und festes Verhältnis der Bewegungen. Nicht seinem Wesen nach, aber der vollen Klarheit wegen verlangt es einen Ausdruck in Zahlen«, und aus § 186: »Versuchen wir den Apperceptionsprocess in einer psychologischen Formel darzustellen. Schmeicheln wir uns auch nicht, dass damit eine mathematische Psychologie geschaffen werde, so muss doch solche Formel die Klarheit fördern«, womit man auch § 199 vergleiche. Nun lese einer in Glogau's »psychologischen Formeln« den Process der schöpferischen Apperception S. 33 bis 41 nach, wie er in drei Phasen sich abspielt, und frage sich, was der schönen Schilderung an voller Klarheit fehle und was das Beifügen von Zahlen nützen könnte. Die geistigen Processe vollziehen sich zwar in mechanischen

Formen, gehen aber in ihnen nicht auf; in diesen Formen allein werden sie uns begreiflich, ohne den Charakter der Notwendigkeit zu tragen; was sollen da Zahlen? Psychologische Darstellung kann nur in räsonnirender Beschreibung resp. Erzählung, nicht in mathematischer Berechnung bestehen; sie kann nur in die Elemente zerlegen, was da geschieht oder erfahrungsgemäß geschehen könnte, bestimmt und berechnet aber nichts von vorn herein; nie wird sich, trotz aller Bestimmtheit der erscheinenden Form, die absolute Energie ausrechnen lassen. Dass hieran das von Steinthal aufgestellte und präcisirte, auch von Glogau häufig erwähnte Trägheitsgesetz*) nichts ändert, wurde in dieser Zeitschr. Bd. XI, S. 437 bemerkt.

Bei solcher Ansicht verliert auch der ganze Unterschied von Statik und Mechanik des Geistes seine Berechtigung, eine wie große Rolle er auch bei Herbart spiele, oder die Berechnung des Gleichgewichtes und der Bewegung der Vorstellungen, und wirklich erwähnt ihn auch Steinthal, so viel ich mich erinnere, in seinem »Abrisse« nirgends. Steinthal und Glogau unterscheiden vielmehr zwischen elementaren Processen und Apperceptions-Processen, d. h. zwischen den Grundgesetzen des Geistes ganz abstract genommen, und den Bildungsvorgängen, die Wirklichkeit und Erfolg betreffen (§ 127, § 150—152). Apperception bezeichnet dabei nur Anwendung der Elementar-Processe, nicht etwa eine neue und höhere Art, wohl aber eigentümliche und complicirte Combinationen. Und wenn auch § 127, S. 167 des Abrisses die elementarischen Processe mit chemischen und physikalischen Kräften, die Apperceptions-Processe mit den Vorgängen des Pflanzen- und Tierlebens in Parallele gesetzt werden, so vollzieht sich das Seelenleben doch nur in Apperceptionen, und reine Grundprocesse z. B. Verschmelzungen, die eben

*) Die vis inertiae kann Herbart Bd. VII, S. 326 für die Psychologie deswegen in Abrede stellen, weil die Vorstellungen, wenn nicht geradezu sinken oder steigen, wenigstens immer in gelindem Schweben begriffen sind — aus mechanischen Gründen (Bd. V, § 17, S. 19), nicht aus eigener Kraft; siehe auch Bd. V, S. 172 flg. über das ewige Leben.



nur dies wären, kommen nicht nur nicht vor, sondern sind nicht einmal denkbar, weil ihre Existenz-Berechtigung ja nur darin besteht, Erkenntnis zu bilden. Gleichzeitig erhellt, wie Apperception bei Steinthal einen viel weitern Sinn gewinnt, als dem Worte sonst beigelegt wird, nämlich: durch die Grundprocesse ausgeführte Aufnahme und Assimilation der Warnehmungen in den Organismus der übrigen Vorstellungen. Dagegen Statik und Mechanik betrachten beide die Wirklichkeit, indem die erste frägt, unter welchen Bedingungen das Gleichgewicht eintreten werde, welche Schwächungen oder Verdunkelungen dabei die einzelnen Vorstellungen nach Maßgabe ihres Gegensatzes und ihrer Stärke zu erleiden haben; die zweite, wann das Gleichgewicht eintreten werde, mit welcher Geschwindigkeit die Verdunkelung erfolge, d. h. die Bewegung vor sich gehe. Bei Steinthal trägt der erste Teil propädeutischen Charakter und könnte allenfalls auch überschlagen werden, weil alle einzelnen Processe bei der Apperception in ihren Verschlingungen wiederkehren, während der Inhalt der Statik von der der Mechanik ganz verschieden ist. —

Vergegenwärtigen wir uns den Gang der bisherigen Auseinandersetzungen: Sprache galt Herbart als Werkzeug und Sprechen als praktische Tätigkeit oder Arbeit engeren Sinnes; Erkenntnis-theoretisches und damit rein Geistiges liegt ursprünglich nicht in ihr. Das erschien als Consequenz davon, dass der Unterschied von Tier und Mensch ursprünglich nur körperlicher Natur sei, so dass damit auch der hauptsächlichste Unterschied der Sprache auf bloße Kehlkopf-Operation sich zurückführte. Und der Grund dessen war wieder, weil Seele, ein ruhendes Wesen von einfacher unbekannter Qualität, in welchem von außen erregte Vorstellungen mechanischen Gesetzen folgten, sich als völlig unfähig zur Begründung seelischer Unterschiede von Tier und Mensch erwies, ja völlig unfähig, füge ich jetzt bei, zur Begründung irgend welcher seelischer Unterschiede sei es der mannichfaltigen Tierarten, sei es der verschiedenen menschlichen Individuen, man müsste sich denn ganz im Allgemeinen auf

die Möglichkeit von Seelen verschiedener Qualität berufen. Hatte er diese Annahme für das erstere nicht gemacht, so bot sich auch für das letztere kein anderer Erklärungsgrund als aus körperlichen Eigenheiten dar. So sagt er denn Bd. VII, S. 672: »Die Verschiedenheiten der Köpfe und Naturen erforschen heißt nichts anderes, als die verschiedenen Punkte angeben, wo die Hemmung, welcher aus physiologischen Gründen die geistige Regsamkeit ausgesetzt ist, eingreifen könne. Vorbereitung dazu ist die Erforschung derjenigen rein physiologischen Verschiedenheit, welche entsteht, wenn von den drei Hauptsystemen des Organismus entweder eins oder zwei zugleich oder alle drei fehlerhaft sind« und S. 674: »Dass diese Unterschiede ursprünglich physiologisch sind, leidet keinen Zweifel. Die Stämmigen sind gesund; die Weichen sind mindestens zu Kränklichkeiten geneigt; ihr Leben ist organisch minder tüchtig« u. s. w. Bd. VI, S. 204: »Physiologische Hemmung, reizbares Temperament, Vertiefung in gewisse Fragen oder Sorgen, die fortdauernd den Kopf einnehmen .... wir sehn hier ein wichtiges Princip der Individualität«, von denen aber das zweite offenbar wieder physiologischer Art ist, das dritte durch äußere Umstände herbeigeführt sein kann. Wo wie in der ersten Stelle von geistiger Regsamkeit die Rede ist entgegen und neben der physiologischen Beschaffenheit, verfällt Herbart entweder in eine Inconsequenz wie wenn er stellenweise über den Unterschied von Tier und Mensch in einer Weise sich ausspricht, dass man nicht darauf gefasst sein durfte, er werde ihn bloß auf körperliche Eigenheiten beschränken, oder er meint nur »das Spiel des psychischen Mechanismus« überhaupt und kein Princip der Individualisation*). Gegenüber diesen Gedanken, deren enger Zusammenhang in die Augen springt, stellte sich eine andere Anschauung dar, die,

---

*) »Die geistige Regsamkeit kann entweder in den Vorstellungen selbst, oder in dem Organismus, oder in äußeren Eindrücken ihren Ursprung haben.« Aber auch im ersten Falle muss der Anstoß von den beiden andern Fällen aus erfolgen, um den psychischen Mechanismus in Bewegung zu setzen; siehe Bd. V, S. 145 flg.



von der absoluten doch nach mechanischen Gesetzen erscheinenden Energie der Seele ausgehend, die Sprache als eine Stufe dieser Energie auffassen und so einen seelischen Unterschied von Tier und Mensch behaupten konnte, ohne sich der Forderung der Entwicklung, falls die Naturwissenschaft sie stellen sollte, entziehen zu müssen. Die Durchführung dieser Ansicht, wie sie Steinthal im »Abriss« Teil I gegeben, trägt vielleicht nur den Fehler, dass er nicht gleich die metaphysische Annahme an die Spitze stellte, die sich im Verlaufe doch nicht umgehen ließ, sondern rein erfahrungsmäßig vorgehen zu können meinte (siehe diese Zeitschr. VIII, S. 388).

IV.

Gottfried Hermann hat das an und für sich höchst achtungswerte Bedürfnis empfunden, philologische Einzelheiten auf philosophische Kategorien zurückzuführen und so auch das erste Capitel seiner *elementa doctrinae metricae* mit *de natura numeri* überschrieben und darin als strammer Kantianer die Succession der Zeit als das Schema der Causalität, die Continuität des Raumes als das Schema der Wechselwirkung aller Dinge dargestellt, was freilich, losgelöst vom Ganzen der Kantischen Lehre, seinen Lesern sehr abstrus vorkommen musste, wie man aus S. V der Vorrede zur *epitome doctrinae metricae* ersieht. Auf dieses berühmte Vorbild kann ich mich berufen, wenn ich jetzt ebenfalls den Nachweis, dass Herbart von Sprache keinen andern Begriff fassen konnte, als es im ersten Abschnitte dargestellt ist, bis in seine obersten metaphysischen Voraussetzungen hinein fortsetze und zu Ende führe, zumal dieselben mit den psychologischen in innigem Verbande stehen. Dasselbe äußerliche Verhältnis, das schon früher zwischen Vorstellung und Laut wie zwischen Seele und Leib, zwischen Sprache und Mensch wie zwischen Vorstellung und Seele aufgefallen war, wiederholt sich hier zum dritten Male zwischen den Selbsterhaltungen und den realen Wesen, den beiden Grundbegriffen der Herbartischen Metaphysik. Durch Bearbeitung der Widersprüche, die ihm in den Begriffen des Dinges und der Veränderung Anstoß

bereiteten, insofern in beiden mehreres Eines sein soll, dort gleichzeitig hier nach einander, wurde Herbart auf die Annahme mehrerer resp. unendlich vieler Realen geführt, von einfacher aber unbekannter Beschaffenheit. Weil diese Realen nicht aus sich herausgehen und auf einander einwirken können ihrer Einfachheit willen, hält es schwer genug, das wirkliche Geschehen zu erklären; denn dass nicht bloß etwas ist, sondern auch etwas geschieht, lässt sich nicht in Abrede stellen. Ueber diese Schwierigkeit soll der Begriff der Selbsterhaltung hinweg helfen, welcher ein derartiges Verhältnis einfacher Wesen bezeichnet, »dass in der einfachen Qualität jedes Wesens etwas geändert werden würde durch das andre, wenn nicht ein jedes widerstände und gegen die Störung sich selbst in seiner Qualität erhielte. Dergleichen Selbsterhaltungen sind das Einzige, was in der Natur wahrhaft geschieht« (Bd. V, S. 110)*). In der Tat geschieht aber noch nichts, weil jedes Reale keine Störung erleiden kann, alles bliebe ruhig, weil jedes Reale sich in seiner Qualität erhält, wenn man nicht hinzunimmt, dass die Selbsterhaltungen jedes Wesens, abhängig von den Qualitäten sämmtlicher anderer Wesen, gegen deren mannichfaltige Störungen sie eben so mannichfaltige Reactionen sind, dadurch selbst in Gegensatz zu einander geraten, und, weil die Selbsterhaltung sich doch nicht wieder selbst erhalten kann — eine handgreifliche Ungereimtheit —, wirkliche Störung erfahren. Nicht das einfache Wesen wird von einer Störung betroffen, was unmöglich ist, wohl aber dessen unter einander entgegengesetzte Selbsterhaltungen; denn das gegensätzliche Mannichfaltige kann im einfachen Wesen unmöglich Bestand haben (Bd. VII, S. 177). Nun ist die Seele ein solch einfaches Wesen, dem analog auch die übrigen gedacht werden müssen, so dass die metaphysischen Begriffe der Selbsterhaltung und Störung in den psychologischen der Vorstellung

*) »Diese Selbsterhaltungen sind allein das wirkliche Ereignis; denn die Störung ist eigentlich nur das, was geschehen würde, wenn die Selbsterhaltungen ausblieben, die aber ganz unfehlbar erfolgen« Bd. VI, S. 403.

und Hemmung ihre Repräsentanten finden. Es ist nicht meine Aufgabe, Kritik zu treiben, sondern den Zusammenhang der sprachlichen, psychologischen, metaphysischen Auffassungen sichtbar zu machen; denn sonst ist es offenbar, wie der Begriff der Selbsterhaltung nur die metaphysische Umdeutung des logischen Gegensatzes mehrerer einfacher verschiedener Wesen ist, während das Verhältnis, in welchem das eine Wesen zu allen andern steht, es vollkommen gleichgültig lassen und selbst keine Verschiedenheit innerer Zustände in ihm wach rufen müsste; ich will daher vielmehr nachdrücklich darauf hinweisen, wie das Reale nicht aus sich etwas tut, wie die Seele nicht aus sich etwas vorstellt, wie der Mensch nicht aus sich zum Sprechen gelangt; sondern das Reale nur deswegen sich zur Selbsterhaltung entschließt, um nicht von andern Realen wirklich gestört zu werden; die Seele gleichfalls vollständig ruhig bliebe, hätte sie nicht die Sinnenwelt neben sich; der Mensch nur deswegen spricht, weil er Naturlaute ausstößt bei Gelegenheit des gemeinsamen Handelns, die sich jedem in wiederkehrender Lage reproduciren (Bd. VI, S. 217). Die gemeinsame Anschauung von all dem liegt klar genug vor Augen und sollte das Eindringen in die Herbartische Metaphysik genugsam entschuldigen, die gemeinsame Anschauung nämlich, dass man des Begriffes ursprünglicher Kraft und absoluter Energie entraten und aus dem bloßen »Zusammen« mehrerer das hervorlocken könne, was im Einzelnen nicht vorhanden ist. Wie wenig Herbart von diesem Begriffe hält, zeigt eine höchst charakteristische Anmerkung in Band VI, S. 335 »Es ist gleichbedeutend, von den einfachen Wesen zu sagen: sie haben unendlich viele Kräfte, oder: sie haben gar keine. Denn ihre Kräfte beruhen auf ihren möglichen Relationen zu anderen Wesen. Deren gibt es unendlich viele. Aber keine Möglichkeit ist real, und keine Relation ist eine Eigenschaft«. Das ist deutlich und bedarf keines Commentars. Aber so wenig eine Menge mittelmäßiger Köpfe an Geist auch nur einem gescheiten Kopfe gleich kommt, im Gegenteil nach bekannten Versen Schillers selbst

bei einer Menge gescheiter Köpfe dies nicht immer zutrifft, so wenig lässt sich aus ruhenden Wesen, bloß weil es ihrer mehrere sind, ein Tun, Geschehen, Verändern oder irgend welche Wirkung ableiten. Wie es übrigens der Psychologie nicht gelingen wollte, Mathematik auf das Gebiet der innern Warnehmung anzuwenden, die durch Bewegung complicirter Gedankenmassen zu Stande kommt: so bedarf es auch in der Metaphysik ganzer Systeme von Selbsterhaltungen, die jeder Zerlegung in die Elemente spotten, zur Erklärung des organischen Lebens, oder richtiger der einzelnen, organische Körper zusammensetzenden, Atome; das führt auf den an sich fruchtbaren Begriff der inneren Bildung einfacher Wesen, welcher natürlich die Beharrlichkeit der Selbsterhaltungen gerade so voraussetzt, wie auch die Beharrlichkeit der Vorstellungen zu den Grundgesetzen des geistigen Lebens gehört. —

Damit halte ich die im Titel angezeigte Aufgabe für erledigt und möchte den Aufsatz als eine Art Ergänzung zu Steinthals Buch über den Ursprung der Sprache angesehen wissen. Daneben verfolgte ich den Zweck, auf die Hauptunterschiede in Herbarts und Steinthals Anschauungen hinzuweisen, und den bedenklichen Irrtum Potts, als handelte es sich bei Steinthals »Abriss« fast nur um einen Abklatsch Herbartischer Ideen, vorläufig im Allgemeinen zu beleuchten. Auch liegt es auf der Hand, dass man sich auf Herbarts Sprachauffassung nicht einfach berufen darf, sondern sie im Ganzen seines Systems betrachten muss, als dessen Ausfluss sie nachgewiesen ist. Es dürfte damit Whitney und seiner Schule nur ein kleiner Dienst geleistet sein, den sie von philosophischer Seite auch gar nicht erwarten.

Basel, den 1. Mai 1880.

---

**Zu S. 415.** Damit nicht scheine, als fänden bloß die Philosophen in der Entstehung des Satzes Schwierigkeiten, schreibe ich, zumal ich auch in einer folgenden Arbeit gegen einen Sprachforscher den Vorwurf erheben muss, diesen Punkt als selbstverständlich genommen zu haben, folgende Stelle aus Ge. Chr. Lichtenberg aus: »Was das Studium einer tiefen Philosophie so sehr erschwert, ist, dass man im gemeinen

Leben eine Menge von Dingen für so natürlich und leicht hält, dass man glaubt, es wäre gar nicht möglich, dass es anders sein könnte; und doch muss man wissen, dass man solcher vermeintlichen Kleinigkeiten größte Wichtigkeit erst einsehen muss, um das eigentlich so genannte Schwere zu erklären. Wenn ich sage: dieser Stein ist hart — also erst den Begriff Stein, der mehreren Dingen zukommt, diesem Individuo beilege; alsdann von Härte rede, und nun gar das Hartsein mit dem Stein verbinde — so ist das ein solches Wunder von Operation, dass es eine Frage ist, ob bei Verfertigung manches Buches so viel angewant wird. Aber sind das nicht Subtilitäten? braucht man das zu wissen? Was das Erste anbetrifft, so sind es keine Subtilitäten; denn gerade an diesen simpeln Fällen müssen wir die Operationen des Verstandes kennen lernen. Wollen wir dieses erst bei dem Zusammengesetzten tun, so ist alle Mühe vergebens. Diese leichten Dinge schwer zu finden, verrät keine geringen Fortschritte in der Philosophie. Was aber das andere anbetrifft, so antworte ich: Nein! man braucht es nicht zu wissen; aber man braucht auch kein Philosoph zu sein.« Weitschweifige Erörterungen über Selbstverständliches verspottet auch Lichtenberg durch Anführung eines Artikels aus einer Feuerordnung: »Wenn ein Haus brennt, so muss man vor allen Dingen die rechte Wand des zur linken stehenden Hauses, und hingegen die linke Wand des zur rechten stehenden zu decken suchen; die Ursache ist leicht einzusehen u. s. w.«

---

# Ueber die Entwicklung der sittlichen Ideen.

## Eine völkerpsychologische Studie

von O. Flügel.

(Fortsetzung aus dem vorigen Hefte.)

### Das Absolute in der Moral.

In dem Vorstehenden ist eine so große Verschiedenheit des sittlichen Urteils zum Teil über dieselben Verhältnisse hervorgetreten, dass ganz natürlich die Frage rege wird, gibt es denn überhaupt etwas Festes oder Absolutes in der Moral? Wie stimmt mit der tatsächlichen Verschiedenheit

des sittlichen Urteils die sonst behauptete Absolutheit, Allgemeingültigkeit und Unveränderlichkeit desselben?

Suchen wir uns zunächst zu verdeutlichen, in welchem Sinne das Wort absolut vom Sittlichen gebraucht wird. Die gewöhnliche Meinung in dieser Beziehung spricht wohl L. Büchner in folgender Weise aus: »Wären die ästhetischen und moralischen Begriffe angeboren, unmittelbar, übernatürlich, so müssten sie natürlich überall eine vollkommene Gleichförmigkeit besitzen, sie müssten identisch sein, sie müssten einen absoluten Wert, absolute Geltung haben*).«

Hier wird zuvörderst absolut im Sinne von angeboren verstanden; und das ist allerdings vielfach die herschende Ansicht gewesen, als müsste das, was absolute Geltung haben soll, dem Menschen angeboren sein. Jede Wissenschaft ist in ihren Anfängen geneigt, das, was sie nicht zu erklären vermag, für ein Unerklärbares, Absolutes zu halten in dem Sinne, als könnte und dürfe es überhaupt nicht erklärt werden. So hatte die Physiologie ihre Lebenskraft und die Psychologie ihre angeborenen Ideen. Der Fortschritt der erklärenden Wissenschaften besteht nun aber zum nicht geringen Teil darin, dass sie das, was sonst für ein Axiom galt, als ein Problem betrachtet, dass sie nichts in der Erfahrungswelt für ein Ursprüngliches, Unbedingtes ansieht, sondern als etwas, dessen Voraussetzungen und Bedingungen zu suchen, ihr obliegt. So hat auch in der Psychologie die frühere nativistische Erklärung der empiristischen immermehr Platz gemacht, welche eben alle geistigen Vorgänge für erworbene ansieht. Demnach werden auch diejenigen Ideen, welche man früher für angeborene, oder spontan erzeugte betrachtete, als erworbene, durch bestimmte, natürliche Ursachen hervorgebrachte zu gelten haben. Uebrigens stellen sich manche Bekämpfer der angeborenen Ideen diese Lehre vielfach falsch vor. Die ursprünglichen Vertreter dieser Anschauung, Des Cartes und Leibniz, erklären sich über diese Sache sehr vorsichtig. Ersterer behauptet, jene Ideen seien

*) Kraft und Stoff. 1876. S. 241.

angeboren *eodem sensu, quo dicimus generositatem esse quibusdam familiis innatam, aliis vero quosdam morbos; non quod istarum familiarum infantes morbis istis in utero matris laborent, sed quod nascantur cum quadam dispositione sive facultate ad illos contrahendos.* Diese Ansicht dürfte sich nicht viel unterscheiden von dem heutzutage so viel Verwendung findenden Begriff des Angeerbten.

Doch sehen wir hier ab von der metaphysischen Unmöglichkeit angeborener, fertiger Gedanken, Urteile oder Ideen, prüfen wir nur den Schluss: was angeboren ist, muss auch absolut gültig sein; und umgekehrt: was absolut gültig ist, muss angeboren sein, Beides ist falsch. Gesetzt, gewisse Ideen wären dem menschlichen Geiste angeboren, wären sie nun deshalb gültig und wahr? Eher folgt das Gegenteil daraus. Wäre z. B. im Kantischen Sinne die Anschauung von Raum und Zeit nur subjectiv, also dem Menschengeist angeboren, so ist ein Kriterium gar nicht denkbar, ob sie wirklich in der objectiven Welt gültig ist, d. h. ob die reale Welt außer uns auch räumlich und zeitlich geordnet ist. Um dem Satze: das Angeborene besitze *eo ipso* als solches auch absolute Gültigkeit, Bündigkeit zu geben, muss noch die Behauptung von Des Cartes dazwischen treten: das Angeborene rühre von Gott her und Gott könne nicht täuschen, also müsse alles Angeborene wahr und gültig sein. Darum setzt wohl Büchner in den oben angeführten Worten angeboren gleich übernatürlich. Indess von diesem Wege, die Gültigkeit des Angeborenen durch Berufung auf den untrüglichen Gott zu erweisen, wird gegenwärtig wohl allgemein abgesehen.

Gilt nun etwa die Umgekehrung? Ist nur das objectiv gültig und wahr, was angeboren ist? Gibt es etwa keine inductiven Wahrheiten? Gibt es keine Erkenntnisse, die auf dem Wege des discursiven Denkens allmählich gewonnen sind? Ist etwa das Einmal-Eins, ist die Logik, sind die Ergebnisse der verschiedenen Wissenschaften angeboren? Oder werden sie etwa unsicher, wenn man erwägt, auf welch langem Wege das menschliche Denken derselben sich sehr allmählich bemächtigt hat?

Hier haben wir zahlreiche Beispiele, wie Wahrheiten erworben werden im Laufe der Zeit, ohne darum von ihrer Gültigkeit etwas einzubüßen; wie etwas allgemeingültig sein kann, während es doch nur einem außerordentlich kleinen Bruchteil der Menschen bekannt ist; wie etwas ewig und unveränderlich ist, nachdem es sich aus den Irrtümern der mannichfaltigsten Art herausgearbeitet hat. Oder meint jemand etwa das Einmaleins sei nur relativ, in dem Sinne, dass einmal $2 \times 2 = 5$ wäre?

So wenig man die Ungültigkeit unserer astronomischen Erkenntnisse dadurch beweisen kann, dass man auf so und so viele Völker und Individuen hinweist, die darüber ganz anders gedacht haben, ebensowenig ist, im allgemeinen betrachtet, die tatsächliche Verschiedenheit der sittlichen Urteile über dieselben Handlungen ein Beweis, dass es überhaupt keine festen und gültigen moralischen Urteile gebe. Man wolle auch nicht sagen, theoretische Erkenntnisse und moralische Urteile seien doch völlig heterogen, indem sich für erstere ein strenger Beweis führen lasse, für letztere nicht. Denn der strengste theoretische Beweis stützt sich zuletzt auf Axiome, die nicht weiter bewiesen werden können, sondern bei denen man von jedem Unbefangenen erwarten muss, er werde ihnen seine Zustimmung nicht versagen, z. B. Entgegengesetztes ist nicht Einerlei. Auf solchen ursprünglichen, unmittelbaren Urteilen der Einstimmigkeit und des Widerspruchs beruht im letzten Grunde der Unterschied zwischen wahr und falsch. So gewiss der Unterschied von wahr und falsch in die Augen springt, wenn es sich um die allgemeinen Axiome handelt, so wenig ist dies bei längeren Schlussfolgen der Fall. Es leuchtet keineswegs unmittelbar ein, dass die Quadrate der Katheten dem der Hypotenuse gleich sind; wem indess die erforderliche Intelligenz und Unbefangenheit beiwohnt, dem löst sich der Beweis zuletzt in lauter solche Wahrheiten auf, welche unmittelbar einleuchten und die Zustimmung mit sich führen.

In demselben Sinne, wie wahr und falsch absolute Geltung besitzen und zu einander im absoluten Gegensatze

stehen, eben so die Begriffe gut und böse. Man hat es hier wie überhaupt in der Aesthetik mit Verhältnissen zu tun, welche unbefangen vorgestellt, unmittelbar die Gefühle des Beifalls oder Misfallens mit sich führen, ebenso unmittelbar wie in der Logik die Zustimmung oder Nichtzustimmung über das Einstimmige oder Widersprechende erfolgt. Doch weil Gefühlen eine gewisse Unbestimmtheit eigen zu sein pflegt, ist der ästhetische Beifall oder das Misfallen mehr, als das logische Urteil Misverständnissen und Misdeutungen ausgesetzt. So ist vielfach die Absolutheit der sittlichen Urteile in Abrede gestellt und deren Relativität in dem Sinne behauptet worden, dass der sittliche Beifall oder das moralische Vorziehen nur eine Verfeinerung des Triebes nach Glückseligkeit sei, und dass zwischen gut und böse kein anderer Gegensatz obwalte als wie zwischen hell und dunkel. Die allgemeinen Begriffe Hell und Dunkel stehen einander auch gegenüber wie weiß und schwarz, wiewohl in Wirklichkeit das helle und das dunkle gesteigert und vermindert allenfalls bis zum Uebergange einander genähert werden können. Dem einen erscheint hell, was ein anderer dunkel nennt. Ein und dasselbe ist hell verglichen mit einem dunkleren und ist dunkel verglichen mit einem helleren Gegenstande. »Gleichwie dem Physiker die Kälte kein Gegensatz zur Wärme, sondern nur eine verringerte Wärme ist; gleichwie die Grenze, wo die Wärme und die Kälte sich begegnen, der Null- oder Gefrierpunkt nach Belieben angenommmen werden kann, so ist auch für den Culturhistoriker ganz unmöglich, eine Sonderung der verschiedenen moralischen Eigenschaften vorzunehmen*).« Das würde der Fall sein, wenn die sittliche Wertschätzung nur auf den Lust- und Unlustgefühlen beruhte, also das Wohlgefallen nur ein Ausdruck einer Begierde wäre. Wessen Wert einzig und allein darauf beruht, dass es stärker oder schwächer begehrt oder verabscheut wird, das wird von dem einen gelobt von dem andern getadelt, jetzt gesucht dann gemieden, in der einen

*) Hellwald: Culturgeschichte 1875. S. 151.

Beziehung für gut in der andern für schlecht, d. h. nicht dienlich zu einem bestimmten Zwecke erklärt werden. Ob diese Anschauung zutreffend sei, welcher das Sittliche nur ein Ausdruck der Begierde ist, wird hier theoretisch nicht ausführlich untersucht, es sind aber gar oft tatsächliche Urteile und Wertschätzungen im Vorhergehenden erwähnt, welche sich als Folge bloßen Eigennutzes oder niederer Triebe entweder gar nicht oder nur sehr gezwungen erklären lassen, vielmehr darauf auf das bestimmteste hindeuten, dass es außer den Gefühlen des Angenehmen und Unangenehmen und außer denen der Lust und Unlust noch andere Gefühle und Wertschätzungen gibt, nämlich des absoluten Beifalls und Misfallens. Der einzige Beweis, welcher für die Behauptung der durchgängigen Relativität des Sittlichen vorgebracht wird, ist immer der Hinweis, dass doch über dieselbe Sache von verschiedenen Völkern, in verschiedenen Verhältnissen, zu verschiedenen Zeiten so verschieden geurteilt wird. Diese Tatsache besagt aber weiter nichts, als dass die Menschen sich nur sehr allmählich auf den Standpunkt der absoluten Wertschätzung erhoben haben. Ethische Beurteilungen des Wollens stellen sich im Allgemeinen später ein, als eudämonistische, weil sie eine abstractere Auffassung des Wollens voraussetzen*). Das absolute, willenlose Urteil ist, wie bereits gesagt, keineswegs dem gewöhnlichen Mechanismus des rohen Gedankenlaufs natürlich, sondern dazu erhebt sich der Mensch nur nach und nach. Das absolute Urteil hat viel Bedingungen. Das scheint ein Widerspruch. Es ist aber damit gemeint, es sind viele Bedingungen nötig, um den natürlichen Begierden jeden ungehörigen Einfluss zu entziehen, damit das Urteil rein, willenlos, unparteiisch oder absolut erfolge.

In dieser Beziehung hat Voltaire das Richtige getroffen. In einem Briefe von 1737 schreibt er an Friedrich den Großen: Locke, der weiseste Metaphysiker, den ich kenne, scheint mit der Bekämpfung der angeborenen Ideen zugleich auch ein festes und allgemeingültiges Moralprincip in Frage

*) Volkmann von Volkmar: Lehrbuch der Psychologie 1875. II, 454.

zu stellen. In diesem Punkte wage ich, den Gedanken des großen Mannes anzugreifen oder vielmehr fortzuführen. Allerdings gibt es keine angeborenen Ideen, so auch kein angeborenes Sittengesetz; aber wenn wir nicht mit dem Barte geboren werden, folgt daraus, dass wir in einem gewissen Alter auch keinen Bart bekommen werden? Wir werden nicht mit dem Vermögen, gehen zu können, geboren, aber jeder, der mit zwei Füßen geboren ist, erlangt einst die Gehkraft. Gleicherweise bringt freilich niemand bei seiner Geburt den Begriff von Recht und Unrecht mit auf die Welt, aber die menschliche Natur ist so eingerichtet, dass allen in einem gewissen Alter naturgemäß sich diese Wahrheiten herausbilden. Der Tugendbegriff ist allgemein und unwandelbar, nicht weil er angeboren, sondern weil die menschliche Natur und ihre Entwicklung im Wesentlichen überall gleich ist*).«

Wenn das sittliche Urteil als ein willenloses gefasst wird, so liegt darin einmal, dass es allgemeine Geltung hat, indem jeder, der es vermag sich auf den Standpunkt des willenlosen Urteilens zu erheben, des Beifalls oder Misfallens über die betreffenden Verhältnisse in gleicher Weise inne wird; es ist aber zugleich ersichtlich, wie die Verschiedenheit des Urteils über sittliche Verhältnisse zu erklären ist, da willenloses Urteilen dem Naturmenschen ziemlich ferne liegt. Uebrigens ist genauer besehen die Verschiedenheit des Urteils keineswegs so groß, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Nur gar zu oft hält man sich bei Beurteilung der Sittlichkeit der Individuen und Völker lediglich an die äußere Erscheinung. Das sittliche Urteil ergeht aber ausschließlich über Willensverhältnisse; es ist also nötig, den Willen, die Absicht, die Tendenz jeder Handlung oder Sitte ins Auge zu fassen. In den meisten Fällen ist es nicht die sittliche Einsicht, sondern die theoretische Erkenntnis, welche einer Berichtigung bedarf.

Wie sehr auch die Rechtsbestimmungen der einzelnen Völker und Zeitalter von einander abweichen mögen, ihnen

*) Hettner: Geschichte der französischen Litteratur im 18. Jahrhundert. 1860. S. 198.

allen liegt die Idee zu Grunde, der Streit misfällt. Kein Volk ist ohne Rechtsbestimmungen und jede dieser Bestimmungen hat den Zweck, Streit zu schlichten oder ihm vorzubeugen. Freilich sind die Mittel, nämlich die besondern Rechtsbestimmungen höchst verschieden. Was aber von einander abweicht, ist nicht die sittliche Einsicht, diese verurteilt allgemein einen rechtslosen Zustand, sondern die theoretische Einsicht, welche die tauglichsten Mittel für den Zweck eines friedlichen Zusammenlebens der einzelnen Stammesglieder zu wählen hat. Zu diesem Behufe nämlich dem Streit vorzubeugen und ihn zu schlichten, bedarf es vielfacher Rücksichtnahme auf die geschichtliche Vergangenheit, auf die Lebensweise, die Culturstufe, die Sitten, ja zuweilen auf die augenblickliche politische Lage eines Volkes und auf vieles andere. Dass also bei dem einen Volke und zu der einen Zeit zu Recht besteht, was anderwärts für Unrecht gilt, wen kann das befremden? Oder wer kann daraus den Schluss ziehen, das Urteil über Recht und Unrecht sei nur relativ?

Desgleichen ist allen Völkern die Einsicht gemeinsam, dass Verbrechen zu strafen sind und dass die Strafe im Verhältnis zu der Schwere des zu bestrafenden Vergehens stehen müsse. Das ist die sittliche Einsicht. Welches Verbrechen nun schwerer sei, und also eine härtere Strafe verdiene, welche Strafe nach dem ganzen Sentiment eines Volkes als hart empfunden werde, oder wer der eigentliche Urheber der Tat sei, ob ein einzelner oder eine größere Anzahl von Personen, die solidarisch mit jenem verknüpft gelten, das sind theoretische Ueberlegungen, welche unter verschiedenen Voraussetzungen auch verschiedene Ergebnisse haben müssen.

Am meisten fällt die Verschiedenheit des Verhaltens hinsichtlich des Wohlwollens in die Augen, weil wir geneigt sind, Wohl und Wehe nach unsern Gefühlen zu beurteilen. Man hat sich indessen streng an den Begriff des Wohlwollens zu halten, der darin besteht, fremden Willen zu fördern lediglich in dieser Absicht. Im Vorstehenden haben wir sehr zahlreiche Handlungen kennen gelernt, welche nach unsern Begriffen entsetzliche Rohheiten und Grausamkeiten sind, in

Wirklichkeit indess denen, welchen sie zugefügt werden, als Wohltaten oder doch nicht als Wehetaten erscheinen. Es sei nur erinnert an die Totenopfer, an das Töten der Alten und Schwachen. Deren Streben ist auf den Tod gerichtet, will man also ihren Willen fördern, ihnen wohltun, so darf man ihnen den Tod nach herkömmlicher Weise nicht versagen; eine Schonung nach unsern Begriffen würde ihnen als Schmach und Grausamkeit erschienen sein. Desgleichen empfindet der indianische Kriegsgefangene die ausgesuchteste Marter als Ehre. Erst wenn in Folge der Cultur der Wert des Menschenlebens und die Empfindlichkeit gegen körperlichen Schmerz steigt, der Aberglaube abnimmt und noch vieles andere hinzukommt, ändern sich die Wünsche der sonst dem Tode Geweihten; und demnach hat sich auch das Verhalten derer, die ihnen wohltun oder sich ihren Wünschen widmen wollen, zu ändern. Wiederum aber kann auch die höchste Stufe der Moralität nicht allein gleichgültiger gegen persönliches Misgeschick machen, sondern kann es sogar erwünscht, weil dienlich zur eigenen sittlichen Vervollkommnung, erscheinen lassen. Es ist mir lieb, dass du mich gedemütigt hast, damit ich deine Rechte lerne (Psalm 119. 71). Wir rühmen uns auch der Trübsal, dieweil wir wissen, dass Trübsal Geduld bringt. (Römer 5, 3).

Man bedenke ferner »die Güte kennt zuweilen die Welt nicht; es kann ihr hier und da begegnen, übel zu tun, wo sie wohlwollte«*). Jedenfalls handeln diejenigen bona fide, welche so oft einen Kranken quälen durch Mittel, mit welchen sie zu helfen meinen; oder die, welche ein Kind töteten, von dem sie nach ihrem Aberglauben meinten, es werde, wenn es am Leben bleibe, zeitlich und ewig unglücklich; vorausgesetzt, dass dergleichen Morde noch nicht untersagt waren. Selbst die Grausamkeit der Inquisitoren erscheint im milderen Lichte, wenn man bei ihnen, oder doch bei einigen derselben voraussetzen darf, dass sie das Wohl des Ganzen im Auge hatten, um dessenwillen sie den

*) Herbart VIII, 42.

einzelnen opferten, welcher nach ihrer Meinung sehr vielen schädlich werden musste, wenn er frei wirken durfte. So beschwichtigt auch wohl heutzutage ein Richter sein Mitleid mit einem Zuverurteilenden mit der Erwägung, dass Mitleid mit diesem Einzelnen Grausamkeit gegen sehr viele andere wäre.

Auch hier ist es nicht die sittliche Einsicht, welche irrt, sie lobt Wohlwollen und verurteilt Uebelwollen; nur die theoretische Ueberlegung, welche die Mittel zum Wohltun wählt, oder den fremden Willen zu kennen meint, irrt und bringt die große Verschiedenheit hervor.

Weit geringer ist die Verschiedenheit der Urteile hinsichtlich der Idee der Vollkommenheit und der innern Freiheit. Starkes, umfassendes, concentrirtes, ausdauerndes, erfolgreiches Handeln und Wollen ist allgemein einem schwächlichen Wollen vorgezogen worden. Und ebenso bekannt ist die Gewissenhaftigkeit, die peinliche Aengstlichkeit, mit der zumal Naturvölker das beobachten, was ihrer Ueberzeugung nach das Gute ist, die Sitte, die religiösen Forderungen u. s. w.

Denken wir nun gar an die mittelbaren Tugenden, so weist schon der Name auf theoretische Ueberlegung hin, welche die rechten Mittel zur Tugend zu wählen hat. Uns ist es eine sehr geläufige Betrachtung, einem Naturvolke aber eine überaus langwierige, dass Fleiß, Mäßigkeit, Keuschheit u. s. w. notwendige Mittel zur Sittlichkeit sind und insofern geradezu den Wert einer Tugend selbst in Anspruch nehmen können. Es ist ein theoretischer Irrtum, nach welchem das Weib und der Sclave für unvollkommenere Geschöpfe, als der freie Mann, gehalten werden. Wo diese Meinung aber einmal herscht, da wird man auch nach derselben handeln. Man erwarte also z. B. die Monogamie da nicht, wo die Ebenbürtigkeit des Weibes nicht zuvor theoretisch anerkannt ist. Wer nicht einzusehen vermag, dass Geld ein productiver Gegenstand sei, und dass das Darlehn dem Borger in den Stand setzt, sich Wohlstandsquellen zu erschließen, die auch nach der Rückzahlung des Darlehns noch andauern, der muss das Zinsnehmen als höchste Ungerechtigkeit verurteilen.

Es ist ersichtlich, die sogenannte Entwicklung der sittlichen Begriffe bezieht sich in vielen Fällen auf deren Anwendung auf die besonderen Verhältnisse des Lebens. So wird z. B. hingewiesen, wie sich im Laufe der Zeit das Urteil über die Sclaverei geändert habe; aber diejenigen, welche an der Sclaverei keinen Anstoß nahmen, hatten ohne Zweifel dasselbe sittliche Urteil, als wir, die wir sie verwerfen. Wurden ihnen die Verhältnisse des Wohlwollens und der Billigkeit als ein »Fall« der allgemeinen Moral vorgelegt, so haben sie sicherlich ein ebenso richtiges Urteil darüber gehabt als wir, sie fühlten auch wohl die Verpflichtung, diese Ideen im Leben zu verwirklichen und hatten zum Teil gewiss selbst den guten Willen. Aber die Subsumtion des besonderen Falles nämlich der Sclaverei unter die allgemeine Regel, welche die Ideen geben, fehlt; dass jener in abstracto so richtig beurteilte »Fall« eben hier seine Anwendung findet, leuchtet nicht sofort ein. Daran wird vielfach gar nicht gedacht. Die Gewohnheit, der tägliche Anblick, der Umstand, dass niemand daran Anstoß nimmt, stumpft das Gefühl ab. Das täglich sich Wiederholende zieht am wenigsten die Aufmerksamkeit auf sich und macht das Urteil gar nicht rege. Ein späteres Jahrhundert begreift vielleicht unsere Gleichgültigkeit gegen das viele menschliche Elend, was uns umgibt, nicht; es würde aber sehr irren, wenn es diese Gleichgültigkeit auf Mangel der sittlichen Einsicht oder auf bösen Willen zurückführen wollte. Zu allermeist ist es die Gewohnheit, welche dagegen abstumpft, oder wohl auch die Meinung, es lasse sich nicht ändern. Wissen dann erleuchtete Wohltäter des menschlichen Geschlechtes die allgemeine Aufmerksamkeit darauf zu lenken und die betreffenden Zustände so darzulegen, dass das sittliche Urteil rege wird, dann begreift man nicht, wie man so lange blind sein und schreiende Misstände ruhig dulden konnte. Gelingt deren Abstellung, wird dem menschlichen Elend gesteuert, so erregt alsdann ein einzelner Fall von Elend weit mehr Mitleid, als vorher vielleicht das Verkommen einer ganzen Menschenclasse, weil die Gewohnheit dagegen stumpf gemacht hatte.

Weil es nun oft mehr theoretische Meinungen, Mangel an Aufmerksamkeit, Ungelenkigkeit des Denkens ist, was die große Verschiedenheit des sittlichen Verhaltens der Völker bedingt, als eigentliches Verkennen der sittlichen Ideen selbst, so ist auch ersichtlich, wie groß der Einfluss der Cultur und der Verstandesbildung auf das Sittliche ist, weniger auf das Hervortreten der sittlichen Urteile selbst, als vielmehr auf deren Auslegung und Anwendung im praktischen Leben.

Ueberhaupt liegt den Reden von der Entwicklung der Moral vielfach eine ganz falsche Vorstellung von den Geisteskräften und ihrer Entwicklung zu Grunde. Man hegt dabei oft die Meinung von besonderen Kräften oder Vermögen, welche Ursachen der Vernunft und des sittlichen Urteils sind und welche vorhanden, wenn schon als latent vorhanden gedacht werden, auch wo sie nicht wirken; es komme eben nur darauf an, diese Kraft zu wecken, ihr etwas zu tun zu geben und weiter zu bilden; dann könne sie continuirlich weiter ins Unendliche fort entwickelt werden. In Wahrheit geht aber Vernunft nicht dem vernünftigen Denken und Tun voran, sondern ist selbst nur ein zusammenfassender Name für alle Fälle, in welchen vernünftig gedacht und gehandelt wird; ist Wirkung, nicht Ursache. Wo die Willensverhältnisse, welche den sittlichen Ideen zu Grunde liegen, vollkommen begierdefrei aufgefasst werden, da bedarf es nicht erst noch einer besondern Kraft oder Vernunft, welche urteilt, sondern da erzeugt das ebenmäßige Vorstellen der betreffenden Willensverhältnisse selbst das sittliche Urteil. Letzteres erfordert daher zu seinem Zustandekommen die beiden Bedingungen, einmal dass die Willen in den bestimmten Verhältnissen vorgestellt und zum andern dass sie willenlos, unparteiisch oder gleichschwebend vorgestellt werden. Dass alles Einmischen von Leidenschaften, Vorurteilen, Begierden das sittliche Urteil am Hervortreten hindern und falsche Urteile eingeben, davon ist schon oft die Rede gewesen. Jetzt nur noch einige Worte über die erstere Bedingung, über das Vorstellen der Willensverhältnisse überhaupt. Die betreffenden Willen können vorgestellt werden als wirkliche,

wenn wir sie an uns selbst oder an andern Personen als gegeben auffassen, oder als bloß mögliche, wenn die Phantasie sich denkbare Fälle vergegenwärtigt. Das letztere erfordert eine Art dichterischer jedenfalls leicht beweglicher Phantasie, welche die verschiedenen Verhältnisse sich vorführt. Jede Phantasie setzt aber erst die Warnehmung voraus; auch der kühnsten Einbildungskraft steht kein anderer Stoff zur Verfügung als der, welcher zuvor wargenommen ist; ihr Werk ist nur die Mannichfaltigkeit der Verknüpfung oder Trennung. Also wird immer erst wirkliches, objectiv gegebenes Wollen das Urteil erzeugt haben müssen, bevor die Phantasie ein bloß mögliches Wollen sich vorstellt, combinirt und hierdurch das sittliche Urteil weckt. Das wirkliche Leben macht das sittliche Urteil zuerst hervortreten. Wo nun das Leben völlig eintönig ist, werden auch nur wenige und immer dieselben Willensverhältnisse der Beurteilung vorliegen; und gleiche Ursache, gleiche Wirkung: es werden unter solchen Bedingungen auch immer nur die nämlichen wenigen Urteile sich geltend machen. Wird aber das Leben reich an Beziehungen der Personen untereinander, so müssen sich die sittlichen Urteile reichlicher und mannichfaltiger erzeugen. Besondere Verhältnisse lassen auch die betreffenden Urteile mit besonderer Schärfe hervortreten. Ausgedehnter Handel z. B. pflegt zwar in Wirklichkeit die Bevölkerung lügnerisch und trügerisch zu machen; in der Theorie aber hat er zur Folge, dass das Urteil über Treue, Wahrheit, Pünktlichkeit u. s. w. sehr streng wird. . Der Parlamentarismus erzeugt gehässiges Parteiwesen, lässt eben darum in thesi Unparteilichkeit als besonders hohes Gut erscheinen. Hier liegen wiederum Gründe vor, aus denen eine verschiedene sittliche Beurteilung bei verschiedenen Völkern und Zeiten sehr erklärlich wird, namentlich dass oft gewisse Urteile so gut wie gar nicht vorhanden sind, weil die Verhältnisse fehlen, worauf sie sich beziehen, und dass andere Urteile wieder sich mit so großer Einseitigkeit geltend machen.

So kann man allerdings sagen, das Leben bilde das sittliche Urteil und bilde es aus, aber nicht, indem es eine

vorhandene, angeborene Kraft weckt und stärkt, sondern indem es erst die betreffende Kraft, richtiger das Urteil, durch die Willensverhältnisse, welche das Leben dem Beschauer bietet, erzeugt und zwar so oft von neuem und immer gleich erzeugt, wie oft sich dem Urteilenden die nämlichen Verhältnisse in der gleichen Weise darbieten.

Und nun kommen wir noch einmal zurück auf die Frage nach der Entwicklung der sittlichen Ideen oder Urteile, nämlich ob es überhaupt eine solche Entwicklung gibt, oder ob sich die sittlichen Urteile überall gleich sind also der Entwicklung entbehren. »So geneigt wir sind, den Gedanken einer Geschichte der Gefühle also auch der sittlichen für selbstverständlich zu halten, so ist er doch bis auf die allerneueste Zeit herab den Menschen keineswegs geläufig. Buckle ist z. B. noch der Meinung, dass die Menschen in Bezug auf die sittlichen Gefühle zu allen Zeiten gleich gewesen sind; die Veränderungen, welche in der moralischen Welt vor sich gehen, seien nur abhängig von der Veränderung in der theoretischen Erkenntnis*). Im letztern Sinne äußert sich auch Voltaire: *il y a mille différences dans les interpretations de cette loi (de la moral) en mille circonstances; mais le fond subsiste toujours le même et ce fond est l'idée du juste et de l'injuste.*

In dieser Behauptung liegt jedenfalls nicht allein, dass man überall und zu allen Zeiten einen bestimmten Unterschied zwischen gut und böse gemacht habe, sondern auch dass dieser Unterschied immer richtig und überall derselbe sei, nur oft falsch und verschieden in der Auslegung und Anwendung, worauf theoretische Irrtümer gewirkt hätten; dass man z. B. immer geurteilt habe: das Wohlwollen ist gut, die einen daraus aber gefolgert haben: darum muss man den töten, wer unfähig ist, glücklich zu sein oder zu werden, während wir aus demselben Grundsatz das Gegenteil ableiten. Dass es in gar sehr vielen Fällen so ist, haben

*) Lazarus: Ideale Fragen in Reden und Vorträgen. Berlin 1878. S. 151.

wir oben zu zeigen versucht. Aber sollte wirklich der ursprüngliche Grundsatz oder das sittliche Urteil überall dasselbe sein? Diese Frage lässt sich als Vexirfrage behandeln. Man kann sagen, wie wir dies oben auch zum Teil getan haben, ästhetisch falsche Urteile gibt es überhaupt nicht; wo nicht ästhetisch richtig geurteilt wird, da wird eben gar nicht ästhetisch, sondern nach andern Rücksichten geurteilt. Wenn ihr auf Völker hinweist, die tatsächlich in sittlicher Beziehung ganz anders als wir geurteilt haben, so antworten wir: jene Völker haben eben nicht ästhetisch oder willenlos geurteilt. Und hierin liegt auch viel wahres. Doch treten wir der Frage näher, indem wir zunächst einen Blick auf die Entstehung falscher theoretischer Urteile werfen. Erblicken wir z. B. in der Ferne eine Gestalt, die einem Bekannten gleicht, so entsteht zuvörderst ein Schwanken: ist er's, ist er's nicht? Endlich erkennen wir die Farbe seiner Kleidung; es ist diejenige, welche er zu tragen pflegt. Das Urteil entsteht: er ist's. Ist er's nun doch nicht, so haben wir uns zwar geirrt, aber wir konnten nicht anders. Mit alleiniger Rücksicht auf den uns im Augenblicke bekannten Inhalt der Vorstellung seiner Person und des Bildes der entgegenkommenden Gestalt musste die Vorstellung, er sei es, mit dem Subjecte sich verbinden. Hätten wir näher zugesehen, so hätten wir vielleicht wahrgenommen, dass der Gang der Gestalt anders beschaffen, die Statur kleiner sei, als die unseres Bekannten; der Inhalt der Vorstellung des Fremden wäre dann ein anderer, dem Inhalt der Vorstellung unseres Freundes unähnlicher, wohl gar entgegengesetzter geworden, und das richtige Urteil (das Unterbleiben der Verbindung beider Vorstellungen) mit gleicher psychologischer Notwendigkeit erfolgt: er ist es nicht! jedoch wir kannten eben diesen Inhalt nicht. Unser Urteil erfolgte unter dem Drucke des uns eben bekannten und gegenwärtigen Inhalts mit Notwendigkeit, und ist daher nach diesem betrachtet auch nicht falsch, aber der Inhalt selbst war es. Mit Rücksicht auf den uns bekannten Inhalt der Vorstellungen urteilen und schließen wir daher immer richtig, folglich

können alle Regeln, den Irrtum zu vermeiden nur auf Berichtigung und Vervollständigung des Inhalts unserer Vorstellungen gerichtet sein*). Unter den gerade obwaltenden Voraussetzungen folgt das betreffende Urteil mit Notwendigkeit als solches und kein anderes. Ist es falsch, so sind die Voraussetzungen als seine Bedingungen falsch.

Genau ebenso verhält es sich mit den ästhetischen und sittlichen Urteilen. Letztere sind die notwendige Wirkung des vollendeten Vorstellens gewisser Willensverhältnisse. Ist das Urteil falsch, so liegt es an der Art des Vorstellens, welches ihm zu Grunde liegt, oder über welches geurteilt wird. Spricht man also von einer Wandelung der sittlichen Urteile, so kann man nur eine Wandelung der betreffenden Vorstellungen der Willensverhältnisse im Auge haben. Wollte man sagen: nein die Willensverhältnisse werden von einem Volke und Individuum genau so vorgestellt, wie von dem andern, nur das Gefühl ist ein anderes, welches sich erzeugt, das Urteil ist darum auch anders, welches gefällt wird, so heißt das: gleiche Ursachen bringen verschiedene Wirkungen hervor. Das Gefühl ist ja nichts Selbständiges, kein besonderes Vermögen noch eine selbständige Kraft neben und außer den Vorstellungen, sondern nur die notwendige Wirkung der betreffenden Vorstellungen, welche es erzeugen. Kommen gewisse Vorstellungen von Willensverhältnissen zum Bewusstsein, so erzeugt sich stets als notwendige Folge ein bestimmtes Gefühl und Urteil. Ist letzteres falsch oder abweichend in den verschiedenen Personen, so liegt dies daran, dass jene Willensverhältnisse in den einzelnen in verschiedener Weise zum Bewusstsein kommen. Soll also ein falsches sittliche Urteil berichtigt werden, so kann dies nur geschehen, indem das Vorstellen der Willensverhältnisse zur Vollendung gebracht wird, dieselben also willenlos angeschaut werden. An sich aber ist das falsche sittliche Urteil unter den obwaltenden Umständen ebenso notwendig als oben das falsche theoretische Urteil unter falschen oder unvollständigen Voraussetzungen.

---

*) S. Zimmermann: Philosophische Propädeutik. Wien 1867. 289.

Wie sich alle Annäherung an die Wahrheit nur aus der Berichtigung und Vervollständigung der Begriffe ergibt, so ist der Fortschritt zu richtigen sittlichen Urteilen ganz und gar abhängig von der unparteiischen, willenlosen, ebenmäßigen Anschauung der Willensverhältnisse. Dazu gehört erstens, dass überhaupt die letztern in der Wirklichkeit vorhanden sind und sich der Auffassung darbieten. Das Leben kann eintönig oder vielgestaltig, reich oder arm an solchen Beziehungen sein. Nur über das, was sich der Anschauung darbietet oder was späterhin die Phantasie daraus combinirt, kann geurteilt werden. Wie die Cultur hier von Einfluss auf das sittliche Urteilen sein muss, liegt auf der Hand.

Die andere Bedingung ist die Unparteilichkeit des Urteilens. »Das echte ästhetische Urteil erfordert eine Stetigkeit des Blicks, eine gleich gehaltene Klarheit des Geistes, die den wenigsten Menschen so natürlich ist, dass sie lange bestehen könnte ohne absichtliche, von den herschenden appercipirenden Vorstellungsmassen ausgehende Anstrengung. Ein ungeordneter Geist ist derselben kaum fähig; auch in dem wohlgeordneten verursacht sie auf die Länge eine Spannung, nach welcher Erholung eintreten muss*).« Wir haben oben oft darauf hingewiesen, wie schwer es Naturvölkern wird, in allen Stücken unparteiisch also ästhetisch zu urteilen. Hierauf bezieht sich ein sehr großer Teil dessen, was über die Entwicklung und die Wandelungen der sittlichen Urteile vorgebracht wird. »Wie der Irrtum seine Naturgeschichte hat, so hat auch der falsche Geschmack die seinige. Wie aus Sand, Kies und Erz die Edelsteine, so scheiden sich aus den wandelbaren Gemütszuständen die unveränderlichen, von keiner Individualität, sondern nur von der Qualität des Vorgestellten abhängigen ästhetischen Urteile allmählich heraus. Aber die Ausscheidung geschieht nicht rein und bleibt nicht rein. Das Schöne und das Beliebte, das Gute und das Angenehme (und Nützliche) werden immer von neuem verwechselt. Darum ist die sittliche Beurteilung im Strome der

*) Herbart VI, 379.

Zeit und der Meinung bald untergetaucht bald wieder hervorgekommen; sie hat müssen vielfältig und bei den dringendsten Angelegenheiten wiederholt werden, ehe sie ein passendes Wort, ehe sie Autorität gewinnen konnte*).

Und auf die Autorität oder die Macht der sittlichen Ideen, das wirkliche Leben zu gestalten, bezieht sich der dritte Punkt, den man bei der Entwicklung derselben im Auge behalten muss. Streng genommen, gehört dies nicht zur Entwicklung der Ideen selbst, denn diese müssen ja schon bekannt sein, ehe von deren richtigen oder falschen Auslegung und Anwendung, strengeren oder laxeren Durchführung im Leben die Rede sein kann. Hier ist es nun, wo theoretische Irrtümer und Vorurteile oder Mangel an consequentem Denken oder an Aufmerksamkeit auf die besonderen Lebensverhältnisse die Wirkung der Ideen trüben und hemmen können, wie dies ja so oft geschehen ist und noch geschieht, selbst wenn der gute Wille immer vorausgesetzt wird.

Die Frage, wie fern das sittliche Urteil einer Entwicklung und Wandelung unterliegt, beantwortet sich nun dahin: das sittliche oder allgemein das ästhetische Urteil im eigentlichen Sinne, als ein Urteil über Glieder eines ästhetischen Verhältnisses, welche sich im vollendeten Vorstellen der willenlosen Beurteilung darstellen, ist absolut, ist keiner Schwankung noch Wandelung unterworfen; wo es überhaupt auftritt, tritt es sofort vollendet auf und bleibt sich stets und überall gleich, wie sich jede Wirkung unter gleichen Bedingungen gleichbleibt. Das sittliche Urteil aber, sofern man darunter ein Urteil über Verhältnisse auf dem sittlichen Gebiete, die zwar allein dem absoluten willenlosen Urteile unterliegen sollten, in Wirklichkeit aber auch nach relativem Gesichtspunkte des Nützlichen und Angenehmen vielfach beurteilt werden, hat sich im Laufe der Zeit mannichfach geändert. Die Beurteilungen sittlicher Beziehungen haben eben darum eine Entwicklung, weil es schwer war zum absoluten Urteile

*) Herbart VI, 374 und 359.

zu gelangen. Die Wandelung bezieht sich also streng genommen nicht auf das ästhetische Urteil als solches, sondern auf den Weg zu demselben, auf die Bedingungen, unter denen es entsteht. Und da nun alle wahre Geschichte als Wissenschaft darauf ausgeht, die Bedingungen des Geschehens darzustellen, was sie erzählt, so hat auch das ästhetische Urteil seine Geschichte.

Fragt man nun, ob wir denn jetzt sicherlich beim absoluten Urteil angekommen sind, oder ob die Entwicklung noch fortgehe, sodass wir vielleicht in tausend Jahren eine ganz andere Moral haben würden, so antworten wir: etwas wahreres als das Wahre, etwas schöneres als das Schöne, etwas besseres als das Gute gibt es nicht und kann auch nicht gedacht werden. Einen höheren Grad des Vorstellens, als dem des vollendeten Vorstellens kann es für Vorstellungen nicht geben; und weil das ästhetische Urteil die notwendige Wirkung eines solchen Vorstellens ist, so gibt es auch kein Urteil, welches richtiger als das richtige sein könnte. Und wo die Bedingungen die gleichen sind, muss es sich auch immer in vollkommen derselben Weise erzeugen. In dieser Gleichförmigkeit und Stetigkeit des Beifalls und des Tadels, die auf die nämliche Veranlassung überall gleich schnell und immer in der nämlichen Weise hervortreten, besteht die Absolutheit, Notwendigkeit und Allgemeinheit der sittlichen Ideen.

Alles kommt nur darauf an, dem Menschen die betreffenden Verhältnisse zur vollendeten Anschauung zu bringen. Die höchste Cultur, selbst die praktische Philosophie kann hierbei nichts anderes tun, als den Urteilenden so zu disponiren, dass er die betreffenden Verhältnisse unbefangen und vollständig auffasst und muss dann erwarten, dass aus dem begierdelosen Anschauen das Urteil unwillkürlich entspringt. Jeden einzelnen nun in der angegebenen Weise zu disponiren, dass er selbst in jedem Falle richtig urteilt, haben wahre Propheten immer als ihre Aufgabe betrachtet. Sie beabsichtigen nicht, für jeden einzelnen Fall Gesetze zu geben, sondern den Menschen auf den Standpunkt zu heben oder

ihm den Geist zu geben, vermöge dessen ein jeder selbst sein eigener Gesetzgeber ist und in sich jene Stimme vernimmt: das ist der Weg, den ihr gehen sollt, sonst nicht zur Rechten noch zur Linken. (Jesaias 30, 21). Jeder einzelne urteilt ganz selbständig für sich und trifft doch mit dem Urteile aller anderen, die ebenso selbständig und begierdelos urteilen, zusammen. Eine allgemeine Gesetzgebung nach idealen Maximen ist zugleich mit dem Gefühle allgemeiner Freiheit verbunden.

Ist nun das Urteil in der angegebenen Weise entstanden, so ist es als solches keiner Vervollkommnung weiter fähig. Jede Abänderung des Urteils wäre nur eine Verschlechterung, die aus einer unvollkommenen Auffassung der Verhältnisglieder hervorginge. Nachdem einmal die letztere richtig aufgefasst und das darüber ergehende Urteil völlig unparteiisch zu Stande gekommen ist, gibt es für das sittliche Urteil so wenig eine fernere Perfectibilität, als man je dahin kommen wird zu sagen $2 \times 2 = 5$ oder Entgegengesetztes ist einerlei, oder die falsche Quinte gefällt*). Darum legt man mit Recht den sittlichen Ideen Absolutheit, Allgemeingültigkeit, Unveränderlichkeit und Ewigkeit bei. Sie sind zwar wie alle andern Geistesprodukte im Laufe der Zeit entstanden und haben eine Entwicklungsgeschichte; sind sie aber einmal erzeugt, so gibt es keinen Fortschritt über sie hinaus, jeder scheinbare Fortschritt wäre Rückschritt in die Barbarei. In dem Sinne kann man Bastian zustimmen, wenn er erklärt: »Wir mögen mit vollster Beruhigung, ja selbst mit höchster Befriedigung zugeben, dass in den einfachsten Anfängen des Menschenlebens sich noch nirgends die Gesetze der Moral eine Geltung erkämpft haben. Sie verdanken ihre Entstehung erst dem Austausch der Ideen, dem schaffenden Wechselverkehr der Geister und gerade deshalb, als der resultirende Spross geistiger Eltern sind sie erhaben über Zeit und Raum ihres ewigen Fortbestandes um so sicherer**).«

*) Womit natürlich weder eine Perfectibilität der Moral als wissenschaftlicher Arbeit noch weniger der Moralität geleugnet werden soll.

**) Bastian: der Mensch in der Geschichte III, 259.

# Beurteilungen.

**Der Farbensinn.** Seine Ursprünge und seine Entwicklung. Ein Beitrag zur vergleichenden Psychologie. Von Grant Allen. Rechtmäßige deutsche Ausgabe. Mit einer Einleitung von Dr. Ernst Krause. Leipzig, Ernst Günther 1880. 274 S. und XVI.

Schon vor längerer Zeit hatte der Umstand, dass in älteren Literatur-Denkmälern, wie im Homer, in der Bibel, den Veden die Farbenbezeichnungen sowol spärlich als auch widerspruchsvoll schienen, die Aufmerksamkeit einiger Forscher auf den Farbensinn und seine Entwicklung gelenkt.

Die hierbei beobachteten linguistischen Tatsachen sollten den Schluss rechtfertigen, daß der Farbensinn z. B. der homerischen Griechen mangelhaft entwickelt war. Wer hieran zweifelte,*) musste also sämtliche Spuren des Farbensinns und alle Farbennamen der Völker zur Entkräftung jener Behauptung vor Augen stellen; durch Experiment musste festgestellt werden, dass Natur-Völker trotz des Mangels an Farbenwörtern meist nicht weniger genau als wir die Farben unterscheiden. Endlich lag es für einen Anhänger der Darwinistischen Theorie nahe, zu jenen positiven Beweisen für die Existenz eines lebendigen Farbensinns beim Menschen alle die unverkennbaren Spuren hinzuzufügen, welche seine Wirksamkeit in der Geschichte der Tiere (und Pflanzen) hinterlassen hat.

*) Gegen Geigers Theorie wurde bald Widerspruch erhoben z. B. von Dr. E. Krause, Kosmos I p. 264 f. 1877. Steinthal, Ursprung der Sprache [2] 1877. p. 201 f. Ratzel, Vorgeschichte des europäischen Menschen. 1874. p. 45. Herr Dr. Magnus wird kritisirt von Krause, Vorrede XVI, Anm. — Ztschr. f. Ethnol. 1878, IV, 323 f., 1879, 293 f., 1880, 210 f. 1880. V. Lazarus, L. d. S. erste Aufl. und II [2] S. 109.



Diese fundamentale Untersuchung hat Gr. Allen unternommen und es ist keine Frage, dass, wie sich Dr. E. Krause (IV) ausdrückt, die vorliegende Darstellung die weitaus gediegenste und gründlichste ist, welche wir über dies wichtige und anziehende Capitel besitzen.

Die im Tierreich*) erwiesenen Spuren des Farbensinns führen dazu, ihn nach seiner Entstehung und Wirkung einheitlich zu begreifen. Die ganze Reihe glaubt der Verfasser mit folgenden Worten schildern zu können: Insecten bringen Blumen hervor, Blumen bringen den Farbensinn bei Insecten hervor. Der Farbensinn bringt Wolgefallen an Farbe hervor. Dies bringt Schmetterlinge und glänzende Käfer hervor. Vögel und Säugetiere bringen Früchte hervor; diese umgekehrt Wolgefallen an Farbe bei jenen. Wolgefallen an Farbe bringt die äußern Farben der Kolibri, Papageien und Affen hervor. Die fruchtfressenden Ahnen des Menschen bringen in diesem einen ähnlichen Geschmack hervor und dieser Geschmack schließlich die mannichfachen Erzeugnisse der menschlichen Farbenkünste (S. 273).

Die Existenz des Farbensinns der Glieder- und Wirbeltiere und die Wechselwirkung zwischen ihm und der Außenwelt (Blumen, Sämereien, Früchten) ist also nachzuweisen. Nur die Erzeugnisse der organischen Welt haben, als Nahrung, für die Tiere besonderes Interesse.

Der Verfasser scheint uns unwiderleglich zu beweisen, dass der Farbensinn der Tiere für die drei großen Epochen des vegetativen Lebens die schöpferische Kraft gewesen ist.

Die blütenlosen Pflanzen (I) setzten sich (mit Ausnahme der Nadelhölzer) durch Sporen fort, nicht durch Blüten und Samen. Den Uebergang von den Kryptogamen bilden die windblütigen Pflanzen (II). Wärend erstere sich selbst befruchten, besitzen letztere eine bestimmte Anzahl männlicher und weiblicher Organe, oft auf verschiedne Individuen verteilt. Zu ihrer Fortpflanzung waren sie hauptsächlich auf die verbreitende Kraft des Windes angewiesen. Hierbei ging

*) S. z. B. Darwin, Abst. d. M. index s. v. Farbe u. II, 376.

naturgemäß ein großer Teil des Pollens verloren. Großen Vorteil genießen ihnen gegenüber die Insectenblütler (III), bei denen Insecten den befruchtenden Staub von Blüte zu Blüte tragen. Diese Blüten werden speciell durch dreierlei im Kampf ums Dasein unterstützt: dadurch, dass sie ihre Form den Insecten anpassen, dass sie Zucker in der Blüte und um den unverdaulichen Samenkern aufspeichern und durch lebhafte und schöne Farbe. Die Farben der Pflanzen scheinen ursprünglich durch natürliche Oxydation entstanden, noch bevor eine Auslese seitens der Insecten stattfand. Woraus schließen wir nun, dass jene von Insecten herausgefunden und mit Vorliebe aufgesucht wurden? Direct nur aus der Gleichartigkeit der Insectennatur, welche heute mit Farbensinn ausgestattet ist, mag er auch vollkommener sein als der ihrer Vorfahren. Indirect daraus, dass diese Hypothese ein großes Gebiet von Tatsachen zu erklären scheint, die bisher meist dunkel waren. So wendet sich denn der Verfasser im V. Capitel S. 76 f. direct zum Farbensinn der Insecten. Er bemerkt, dass die Meinung unbegründet ist, Blüten entstünden nur, damit Pflanzen sich nutzlos verschwenden; vielmehr sei nach unserer sonstigen Anschauung von der Natur anzunehmen, dass sie es tun zur Anlockung von Insecten, im Kampf ums Dasein. Experimente und Einzelnachweisungen wolle man selbst nachlesen z. B. S. 80. Fast alle Blumen, welche zu ihrer Fortpflanzung der Insecten bedürfen, sind schön oder lebhaft gefärbt; windblütige Pflanzen sind es nicht oder verlieren ihre farbigen Ansätze, sobald sie von Insecten nicht mehr besucht werden.

Auch die sog. Nachäffung ist zu erwähnen. Z. B. halten sich Tiere an Blumen von ähnlicher Farbe auf und lauern, so geschützt, auf Beute.

Ueber den Zusammenhang zwischen Erzeugung von Früchten und der Neigung der Tiere für sie belehrt uns zunächst die Tatsache, dass kein Fruchtträger vor dem Auftreten der Fruchtesser erscheint, die ihn hervorbringen (103). Zum Zweck der Verbreitung lockt die Frucht durch saftiges und nahrhaftes Fleisch, sowie durch schöne Färbung an.

Grüne Früchte stechen wenig hervor; Nüsse dagegen, denen es nichts nützt von Tieren verzehrt zu werden, müssen sich durch grüne Schale schützen. Aehnlich wie bei den Blumen lässt sich auch von den Früchten behaupten (S. 106), dass fast alle hellfarbigen Arten hinsichtlich ihrer Verbreitung auf Tiere angewiesen sind, während die von Tieren unabhängigen dunkel gefärbt sind.

Wie ist es ohne Farbensinn zu erklären, dass die Chamäleon-Garneele ihre Farbe entsprechend dem Material ändert, auf welchem sie gefunden wird; dass sie auf sandiger Erde grau, im Moos grün oder rötlich braun erscheint? Wenn Fische ihre Farbe ändern, so muss bei ihren Feinden die Fähigkeit Farbe zu unterscheiden vorausgesetzt werden. Verfasser behandelt im VII. Capitel den Farbensinn bei Wirbeltieren, im VIII. die Gemeinsamkeit des Geschmacks bei von Blumen lebenden und fruchtfressenden Arten; im IX. die unmittelbare, im X. die mittelbare Rückwirkung des Farbensinns auf die Bekleidung der Tiere, vom XI.—XIV. den Farbensinn beim Menschen.

Was die Farben einiger Tiere betrifft, so ist zunächst merkwürdig, dass die Schmetterlinge, Kolibris und Papageien (die am schönsten gefärbten Tiere) hauptsächlich Blumenbesucher und Fruchtfresser sind. Welcher Zusammenhang besteht also zwischen Färbung und Nahrung? Die Sache ist so zu denken. Die Arten, welche ihre Nahrung in hübschen Blumen suchen, entwickeln besondere Vorliebe für schöne Farben. Das macht sich in der geschlechtlichen Auslese geltend und vererbt sich auf die Nachkommen. Nur wolle man diese Auslese nicht immer als einen bewussten Willensact ansehen. Es ist Tatsache, dass die meisten samenfressenden und omnivoren Vögel dunkelbraun, schwarz oder sonst von düsterer Färbung sind, dass dagegen (bei den Vögeln) eine durchgehende Verbindung schönfarbiger Nahrung und Kleidung sich verfolgen lässt. Auch bemerkt Allen, dass Tiere (S. 180), welche sich ihren Genossen durch den Gehörsinn kenntlich machen, sich ihnen nicht zugleich durch den Farbensinn zu erkennen geben. Die summenden Insecten

und die singenden Vögel sind gewöhnlich von schlichtem Aussehen. Werfen wir, ehe vom menschlichen Farbensinn die Rede ist, noch einen Blick auf Tiere, welche ihm näher verwant sind, als Insecten und Vögel. Mehrere Plattfische besitzen die Fähigkeit ihre Farbe je nach dem Untergrunde zu ändern (S. 113). Makrelen und andere Fische werden oft durch rote Lappen gefangen (114). Viele Forscher (114 f.) sprechen den Fischen einen hohen Grad von Farbenwarnehmung zu. Der Farbenreichtum der niedern Meer-Organismen ist grade so, wie wir ihn erwarten könnten, wenn die höher entwickelten Seetiere einen Farbensinn besäßen; ohne dies wäre er unerklärlich und zwecklos. Durch Experimente wurde festgestellt, dass Frösche entschiedene Vorliebe für grüne Farbe besitzen (115). Von den Reptilien sei das Chamäleon hervorgehoben (116, 117). Insecten schützen sich vor Eidechsen durch nachahmende Färbung: folglich besitzen die Eidechsen einen gewissen Farbensinn. Bei der höchsten Klasse der Wirbeltiere, den Säugetieren, mangelt allerdings der Nachweis des Farbensinns fast gänzlich. Woher?

Der größere Teil der Säugetiere (122 f.) sind entweder Pflanzen- oder Fleischfresser; nur wenige leben von Früchten, keines steht mit Blumen speciell in Verbindung. So scheint jener Mangel von dem Fehlen näherer Beziehungen zu den farbigen Pflanzenteilen herzurüren. Für jetzt aber genügt es festzuhalten, dass, wo ein Pflanzenteil aus der Anlockung eines tierischen Auges Nutzen zieht, dieser Teil unvermeidlich eine reine und schöne Farbe, ein blau, rot u. s. w. annimt.

Gradezu überwältigend sind die Beweise für den menschlichen Farbensinn (196 f.) Allen mag Geigers und seiner Anhänger Theorie »kaum ernsthaft« nehmen (78.) Er besitzt systematische Untersuchungen aus allen Teilen der Welt, von denen wir einen ganz geringen Teil erwähnen. In A m e r i k a unterscheiden Indianer im Norden zwischen Grün, Orange, Purpur: denn sie färben sich damit. Die Odjibway-Indianer unterscheiden Blau von Grün und Violett. Sie haben 7 Farbennamen, einschließlich Worte für Grün und Blau. Die Hauptfarben der Yukatanesen sind Rot, Grün, Gelb, Blau.

Die peruanische Sprache besitzt eigene Worte für Grün und Blau. In Afrika ergab die Untersuchung südlicher Stämme, dass sie alle bekannten Farben ganz so unterschieden, wie die Europäer. Jeder dieser Stämme unterschied zwischen Grün und Blau, zwischen Blau und Violett. Die Buschmänner unterscheiden Rot, Gelb, Grün, Blau, Violett, Purpur, Orange. Ihre Farbennamen sind besonders reichhaltig! Die Aschanti verwenden zur Färbung Rot, Blau, Gelb, Grün. Indische Bergvölker (S. 201) unterscheiden Blau, Grün, Violett, obwol sie (was öfter bemerkt wurde) keine eignen Namen für jede dieser Farben besitzen (vgl. S. 197). Die Samoaner haben eigne Namen für Blau und Grün, andre für Mittel- oder Mischfarben, wie Lila und Malvenfarbe. Auf den Philippinnen finden Weiß, Gelb, Rot, Grün und Blau als Farben Anwendung.

Die armen homerischen Griechen müssen doch sehr uncivilisirt gewesen sein.

Verfasser geht dann auf die farbigen Kunstwerke alter Zeiten über. Der Assyriologe A. H. Sayce teilt ihm mit, dass das Assyrische kein Wort für Grün zu haben scheine, dass der Ausdruck dafür zwischen Gelb und Blau schwanke: aber die ninivitischen Ziegel beweisen, dass Grün und Blau bekannt waren und zur Anwendung gelangten.

Von einer Polemik gegen Geiger und übereilte Nachsprecher kann gar nicht mehr die Rede sein: diese Irrtümer sind gründlich abgetan. Das Buch des Verfassers ist nicht nur überaus belehrend, sondern auch in seiner allgemeinen und besondern Form höchst anziehend. Die Uebersetzung des vorzüglichen Buchs scheint recht gut.

Allen schließt das XI. Capitel folgendermaßen: Der Mensch stammt von einem vierhändigen fruchtfressenden Tier, das, wie alle Wirbeltiere, im allgemeinen Farbe warnehmen konnte und als Fruchtfresser schönfarbige Früchte liebte. Von frühester Zeit an zeigte er Vorliebe für rote, grüne und gelbe Kiesel, für Farbstoffe, wol auch für Blumen und Federn. Lange vor dem ersten Dämmerschein der Geschichte finden wir ihn von solchen ästhetischen Beigaben

umgeben. Die frühesten geschichtlichen Nationen unterschieden jede Hauptfarbe des Spectrums und brachten sie in Anwendung. Durch die ganze historische Zeit ist in Aegypten, Assyrien, China, Indien, Peru, Mexiko und Westeuropa die Farbe erkannt und benutzt worden wie heute.

K. Bruchmann.

---

**Die Sprache des Kindes.** Eine Anregung zur Erforschung des Gegenstandes. Von Dr. Fritz Schultze, Professor. Leipzig, Ernst Günther. 1880. 46 S.

Der Verfasser will teils die Sprachentwicklung beim Kinde darstellen und zu weiterer Ergründung des Gegenstandes anregen, teils die Ergebnisse dieser Betrachtung anwenden auf die großen Epochen der Sprachschöpfung im Leben der Völker. Tritt uns nicht, frägt er, in jedem Kinde »das Wunder der Sprachwerdung von neuem entgegen? Könnte man hier im Entwicklungsprocess des individuellen Lebens nicht vielleicht die flüchtigen Erscheinungen wiederfassen, die im großen Strome der universellen Entwicklung längst vorübergerauscht sind?«

Verfasser konstatirt, dass im großen ganzen die Ausbildung der kindlichen Wortsprache in sein 6., 7. und 8. Vierteljahr fällt. Er hat (zum Teil in Uebereinstimmung mit Andern) bemerkt, dass das Ergebnis der drei ersten Vierteljahre umfasst die Vokale *ä*, *a*, *u*; von Consonanten die Lippenlaute *p*, *b*, *m*, *f*; die Zungenlaute *d* und *n*. Dass grade Lippen- und Zungenlaute zuerst gesprochen werden, scheint daher zu kommen, weil durch das Saugen des Kindes die Muskulatur der Lippen und der Zunge vorzugsweise ausgebildet wird. Im allgemeinen stellt er die sehr glaubliche Behauptung auf (S. 27), dass die Sprachlaute im Kindermunde in einer Reihe hervorgebracht werden, die von den mit der geringsten physiologischen Anstrengung zu Stande kommenden Lauten allmählich übergeht zu den mit größerer

und endet bei der mit größter physiologischer Anstrengung zu Stande gebrachten Sprachlauten. Die physiologische Schwierigkeit wächst von den Lippen- zu den Gaumenbuchstaben.

Daraus folgt theoretisch im allgemeinen, dass das Kind für den noch unaussprechbaren Laut den, der Schwierigkeit nach, nächstverwanten setzt; kann es auch diesen nicht sprechen, so lässt es ihn ganz weg. So macht denn ein und dasselbe Wort in den verschiedenen Stadien der Sprache (des Kindes) sehr verschiedene Gestalten durch.

Die vom Verfasser angeführten Tatsachen sind, wie er selbst wiederholt bemerkt, noch ziemlich individuell, nicht genug Durchschnitts-Tatsachen. Was er bietet, ist mit Dank angenommen und gegen die Methode der Beobachtung wüsste ich nichts einzuwenden. Sind wir also über die allgemeinen Gesichtspunkte der individuellen Sprachbetrachtung einig, so dürfen wol in aller Kürze einige Zweifel ausgesprochen werden, ob die vom Verfasser teils geplante teils vollzogene Anwendung des Darwinistischen Princips der Ontogenie und Phylogenie in diesem Fall möglich oder richtig ist. So verlockend dieser Gedanke ist, scheint doch zweierlei festzustehn, einmal, dass die psychologische Betrachtung, das heißt die Lehre von der Apperception, nach jenem Prinzip einzurichten ist. Andrerseits, dass es für die lautlichen Verhältnisse sehr darauf ankomt, grade die Verschiedenheiten zwischen der urgeschichtlichen Sprachschöpfung und der unsrer Kinder zu berücksichtigen.

Welche Lehre sollen wir denn daraus ziehen, dass die vom Kinde zuerst producirten Laute, wie *p*, *b*, *m*, *f*, *d*, *n*, *h* »beinahe dieselben« sind, welche sich als die einzigen in den Sprachen gewisser Naturvölker finden? Sollen wir annehmen, dass alle Völker einst so kindlich in ihren Lauten gewesen sind? Wenn ja, fragen wir, warum die Maori u. a. ewig Kinder geblieben sind. So mag sich hier und da eine Analogie finden, ohne dass jedoch ein Glied durch das andre Erklärung findet.

Auch eine andre Analogie scheint nicht fruchtbarer zu sein. »Aus dem Lallen des Kindes erklärt sich die Neigung

zur Bildung von Reduplicationen, wie sie uns schon in Papa, Mama entgegentreten. Das Lallen ist ein fortgesetztes Wiederholen derselben Silbe; die Gewohnheit bleibt und überträgt sich auf spätere Wortbildungen wie Mille-Mille (Milch), Täub-Täub (Taube) u. s. w. Auch diese Erscheinung findet ihre Analogie in dem häufigen Vorkommen solcher Reduplicationswörter in den Sprachen der Naturvölker.« Hierbei ist ja die Tatsache des Lallens richtig; ob aber auch die kindlichen Reduplicationen von Wörtern häufig sind? Gelten sie gleichmäßig für alle Gegenstände oder sind (wie in den Sprachen) gewisse Vorstellungen bevorzugt? So natürlich auch Doppelung ist, so wenig ist sie auf Sprachen der Naturvölker beschränkt. Nach Lubbock finden sich im Englischen, Deutschen, Französischen, Griechischen auf 1000 Wörter ungefähr 2—3 solcher Verdoppelungswörter, im brasilianischen Tupi dagegen 66, im Hottentottischen 75, im Tonga 166, im Neuseeländischen 169. Andere Beispiele bei Pott, Doppelung und Abel, Koptische Untersuchungen. Beim Kinde scheint jene Doppelung, wenn sie wirklich so häufig ist, in der Tat bloßes Lallen; sinnreicher in den Sprachen auch der sogenannten Naturvölker. Gesetzt aber auch, die Reduplicationen bei Kindern und Völkern seien nach Ursprung, Bedeutung und Umfang gleich, so wird damit nur die Erfahrung bestätigt, dass die Psychologie für unsre Ontogenie und Phylogenie dieselbe ist, für die Sprachgeschichte sehe ich nicht, dass wir dadurch um eine neue Kategorie bereichert werden, sodass aus dieser Tatsache des kindlichen Lebens auf die dunklen Zeiten des Ursprungs der Sprache ein neues Licht fiele.

Noch deutlicher würde dies hervortreten, wenn wir unsre Betrachtung hier ausdehnen könnten auf die Zeiten, wo aus den Quadrumanen sich der Mensch anfing zu entwickeln, mag nun seine Sprache real oder (wie Steinthal will Urspr. d. Spr. 3. Aufl. Schluss) nur ideal mit der des Affen verwant sein. — K. Bruchmann.

---

## Nachträge.

1) Zu S. 372 Anm. Das Citat 457a 11 (Z. 16 v. u.) ist zu ersetzen durch 781a 23. Jene Stelle beweist nur, dass nach Aristoteles' Ansicht in den Adern auch Pneuma circulirt, welches aus einer *ἀναθυμίασις* der Nahrung entsteht und dies dient a. a. O. lediglich zur Erklärung der Tatsache des Schlafs. An der andern dagegen lesen wir, der mit Pneuma als dem Organ des Gehörs angefüllte Gang erstrecke sich bis zu dem Orte, wo das innere und ursprüngliche Pneuma bei einigen (leb. Wesen) den Pulsschlag, bei andern die Atmung hervorbringe. Da nun unter diesem Orte nichts andres verstanden ist als das Herz, so erhellt, dass Aristoteles mit der von diesem ausgehenden Wirkung des Blutes auch zugleich eine Wirkung der innern Luft verbunden denkt, und es liegt nahe, dies in seinem Sinne auch für diejenigen Leistungen des Blutes gelten zu lassen, welche in der Uebertragung der Sinnesempfindungen nach dem Centralorgan besteht.

2) Zu S. 402. Aus den hierher gehörigen Gedankenkreisen der Reformationszeit stehe hier noch, was der Bericht von R. Maier (Beil. z. Allgem. Zeitung 1880, Nr. 234, S. 3435) u. a. von den Ansichten des Theologen und Arztes Michael Servet mitteilt: »Aus der Substanz der drei obern Elemente (Erde, Feuer, Luft) soll in uns ein dreifacher Geist sein, ein natürlicher, lebendiger und seelischer. In allen Geistern ist tätig des einigen Gottesgeistes und ewigen Gotteslichtes Energie. Von Gott ist die Seele Adam eingehaucht worden. Auch der Lebensgeist wird aus der eingeatmeten Luft und dem allerfeinsten Blute zusammengesetzt. Die Lungen dienen daher zu dessen Erzeugung und von da geht es in die Arterien des Körpers durch das linke Herz. Der seelische Geist aber wird durch die eingeatmete Luft, wie wenn man Luft zum Feuer bläst, erhalten, und wie das irdische Feuer mit einem irdischen Körper zu einem Lichte verbunden wird, so der seelische Geist mit unserm Körper, und das Blut mit seiner eingeatmeten Luft dient zur Nahrung. Darum heißt es in der Bibel, die Seele ist im Blute. Etwas Lebendiges ist durch die Atmung geschaffen; die Geistesluft und das geistartige Blut schaffen Lebensgeist. Wie die Geistesluft mit dem geistartigen Blut zur Menschenseele wird, so kann sich der heilige Geist mit einer elementaren Substanz verbinden. Wenn der Geist Gottes sich mit einer elementaren Substanz verbindet, so entsteht der Gottmensch Christus, das Wort wird Fleisch«.

H. S.





Weimar. — Hof-Buchdruckerei.



